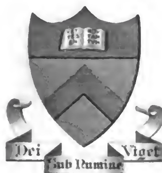
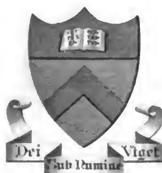
Monatshefte der Comenius-G...

Ludwig Keller, Comenius-Gesell...


Dei
Sub Numine
Viget


Dei
Sub Numine
Viget

dlung.

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Dreizehnter Band.

1904.



Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1904.

Inhalt des dreizehnten Bandes.

A. Abhandlungen.

B. Kleine Mitteilungen.

C. Besprechungen und Anzeigen.

D. Bemerkungen und Streiflichter.

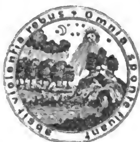
E. Nachrichten.

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. Januar 1904. Heft I.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.



Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

An unsere Leser.

Dem Erfolg, den unsere Gesellschaft durch die von ihr angeregte Jahrhundertfeier für Comenius im Jahre 1892 erzielt hat — es war ihre erste Tat, nachdem die vorbereitende Versammlung vom 10. Oktober 1891 zur Beschlußfassung über ihre Errichtung geführt hatte — hat sich durch die von uns geförderte Herder-Gedenkfeier des 18. Dezember 1903 ein weiteres sehr erfreuliches Ergebnis angereiht. Der Ruf, der seitens der C. G. bereits seit dem April 1903 in dieser Richtung ergangen ist — es sind von unserer Geschäftsstelle vom April bis Dezember etwa 20.000 Drucksachen versandt worden — hat einen Widerhall gefunden, der alle Erwartungen übertroffen hat, und man kann sagen, daß die gesamte Nation in ihren gebildeten Schichten, gleichviel welcher Partei und welcher Kirche sie angehören mögen, vom Herderschen Geiste und damit zugleich vom Geiste der Humanität wieder einen Hauch verspürt hat. Damit sind wir den Zielen, denen wir seit nunmehr bald vierzehn Jahren unsere Arbeit gewidmet haben, abermals einen Schritt näher gekommen: wir haben dem Geiste der Humanität durch die Wiedererweckung des Andenkens an seine großen Vorkämpfer von neuem unter uns lebendige Verbreitung gegeben.

Die periodischen Veröffentlichungen unserer Gesellschaft, nämlich:

A. Die Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

B. Die Comenius-Blätter für Volkserziehung

werden anstatt wie bisher fünfmal vom Jahr 1904 ab zehnmal, d. h. monatlich mit Ausnahme der Ferien-Monate Juli und August, zur Versendung gelangen und zwar werden A. die MCG um die Mitte Januar, März, Mai, September und November und B. die CB um die Mitte Februar, April, Juni, Oktober und Dezember ausgegeben werden.

Beide Zeitschriften erscheinen wie bisher in getrennten Abteilungen, so daß jede für sich ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet und getrennt beziehbar ist; aber in Zukunft werden wir die MCG und die CB als zusammengehörige Veröffentlichungen unserer Gesellschaft auch dadurch äußerlich kennzeichnen, daß wir sie unter dem Gesamttitel:

Monatsschriften der Comenius-Gesellschaft

zusammenfassen.

Diejenigen Mitglieder und diejenigen buchhändlerischen Bezieher, welche beide Zeitschriften erhalten, werden dadurch am Schlusse des Jahres in der Lage sein, die „Monatsschriften der C. G.“ zu einem Bande zu vereinen, der durch einen Haupttitel und eine Gesamtinhalts-Übersicht als geschlossenes Ganze gekennzeichnet wird.

Wir haben geglaubt, diese Verbesserungen trotz der dadurch herbeigeführten Steigerung der Ausgaben im Interesse unserer Gesellschaft vornehmen zu sollen.

Wir geben uns der zuversichtlichen Hoffnung hin, daß unsere Mitglieder und Freunde darin einen erneuten Anlaß finden werden, uns ihre tätige Mitwirkung zuteil werden zu lassen. Stumpfheit, Gleichgültigkeit und Haß, so mächtig sie sind, vermögen nichts über die, die sich Goethes Worte zur Richtschnur nehmen, die da lauten:

Hier winden sich Kronen
In ewiger Stille,
Sie sollen in Fülle
Die Tätigen lohnen!
Wir heißen Euch hoffen!

Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie.

Von
Dr. Paul Deussen,
Professor an der Universität Kiel.

Es gibt einen Gedanken — man kann ihn wohl den wichtigsten nennen, den die Menschheit besitzt, da auf ihm Religion, Philosophie wie auch die Kunst ihrer ganzen Möglichkeit nach beruhen — einen Gedanken, der sich überall bald dunkler bald deutlicher ausgesprochen findet, wo der menschliche Geist zu einem helleren Bewußtsein über seine eigene Natur gelangt ist, der aber nirgendwo einen klareren Ausdruck gefunden hat als in der Kantischen Philosophie, wo er sich in die einfache Formel kleiden läßt:

„Die Welt ist Erscheinung, nicht Ding an sich".

Die Welt, die ganze Welt, wie sie sich unermeßlich im unendlichen Raume um uns her ausbreitet, und nicht weniger die unergründliche Fülle von Gefühlen, Bestrebungen und Vorstellungen, die uns aus unserem eigenen Innern entgegentritt, das alles ist nur Erscheinung, ist nur die Form, welche das Seiende annimmt, um in einem Bewußtsein, wie dem unseren, vorgestellt zu werden; nicht aber die Form, in welcher die Dinge an sich, unabhängig von unserem Bewußtsein ihrem letzten, tiefsten, innersten Wesen nach bestehen mögen. Auf diesem Gedanken als bewußter oder unbewußter Voraussetzung beruhen, wie bemerkt, alle Religionen, jede in die Tiefe dringende Philosophie, ja auch alle Kunst, welche ihres Namens in vollem Sinne würdig ist. Ehe wir dies beweisen, wird es zweckmäßig sein, den genannten Grundgedanken der Kantischen Philosophie nach seiner Entstehung und Bedeutung etwas näher ins Auge zu fassen.

Die Philosophie des Mittelalters hatte sich um zwei große dunkle Probleme bewegt, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und die nach dem Dasein eines außerweltlichen Gottes. Die Philosophie des Descartes ist, der Hauptsache nach, nichts anderes als eine klare, logische Zergliederung dieser Grundanschauungen des Mittelalters. Eben dadurch aber war ihre wissenschaftliche Unhaltbarkeit zu Tage getreten. Die altheiligen Reliquienstücke, welche sich in den Lehrsystemen eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino, gleichwie in dem Halbdunkel mittelalterlicher Dome, sehr stattlich und ehrwürdig ausnahmen, mußten

sehr fadenscheinig und vermodert erscheinen, als Descartes sie an das helle Sonnenlicht einer wissenschaftlichen Betrachtung zog. Er glaubte mit seinen Beweisen für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele der Kirche einen guten Dienst erwiesen zu haben, aber die Kirche urteilte anders; sie verdammte seine Lehren schon wenige Jahre nach dem Tode ihres Urhebers, die protestantische Kirche auf der Synode von Dortrecht (1656), die katholische, indem sie die Schriften des Descartes auf den päpstlichen Index setzte (1663). Aber es war zu spät, die Bewegung war in Fluß geraten und ließ sich nicht mehr zurückhalten. Wie verhielt sich die immaterielle Seelensubstanz zu dem sie einschließenden Leibe? Wie der außerweltliche Gott zu der von ihm geschaffenen Welt? Diese Fragen beschäftigten das folgende Jahrhundert und führten nach mancherlei Kämpfen und Wechselfällen zum Pantheismus des Spinoza, zu dem Idealismus eines Leibniz und Berkeley, zum Skeptizismus des Hume und endlich zu dem französischen Materialismus, der, als Vorbote der französischen Revolution, sowie diese selbst, von Frankreich aus die Welt zu überfluten drohte.

Mitten in diese Zerfahrenheit der philosophischen Zustände fällt das Auftreten Kants. Mit schönen und beredten Worten schildert er in der ersten Vorrede zu seinem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft“, die hereingebrochene Anarchie, klagt darüber, daß über die wichtigsten aller Fragen, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, trotz allen Bemühungen so gar keine gesicherten Erkenntnisse gewonnen worden seien, und wirft die sehr berechtigte Frage auf, ob denn der menschliche Geist wohl überhaupt die Organe und Kräfte besitze, um über derartige transzendente, alle Erfahrung überschreitende Probleme eine wissenschaftlich begründete Überzeugung zu schaffen. Um dies zu ermitteln, unterwirft er die menschliche Vernunft und im weiteren Sinne den ganzen menschlichen Intellekt einer kritischen Untersuchung, welche er eine transcendentale nennt, weil sie das bisherige transcendente Philosophieren auf seine Berechtigung hin prüfen will. Das Resultat dieser Prüfung war vorauszusehen. Mit bewunderungswürdiger Besonnenheit legt Kant das ganze Getriebe des intellektuellen Apparates auseinander und zeigt, wie alle seine Organe und Funktionen unverkennbar nur dazu bestimmt und befähigt sind, den Erfahrungsstoff aufzunehmen und zu verarbeiten, wie sie aber sich im Leeren herumtreiben und alle Be-

deutung verlieren, sobald wir es unternehmen, mit unsern Erkenntniskräften die Welt der Erfahrung zu überschreiten. So weit also wäre das Resultat der Kritik der reinen Vernunft mit allen ihren tiefdringenden Untersuchungen ein bloß negatives. Aber indem Kant den menschlichen Intellekt gleich einem Uhrwerk auseinandernimmt und alle seine angeborenen Kräfte, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft im einzelnen aufzeigt und beschreibt, macht er zu seiner und der Welt Überraschung die größte Entdeckung, welche die ganze Geschichte der Philosophie zu verzeichnen hat, indem sich bei seinen Untersuchungen herausstellte, daß gewisse wesentliche Bestandstücke der uns umgebenden Wirklichkeit sich erweisen als angeborene Anschauungsformen unseres Intellektes. Diese Grundelemente der ganzen empirischen Realität, die von Kant als ursprüngliche, dem Bewußtsein anhaftende Funktionen nachgewiesen werden, sind erstens der unendliche, alles in sich umfassende Raum, zweitens die gleichfalls unendliche Zeit, in der alle Weltbegebenheiten verlaufen, und drittens und letztens die unter den zwölf von Kant aufgestellten Kategorieen allein aufrecht zu erhaltende Kausalität, d. h. der alle Begebenheiten als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpfende Kausalnexus. Diese drei, das ganze Universum durchdringende, tragende und gesetzmäßig regelnde Weltfundamente, Raum, Zeit und Kausalität, sind nicht, wie wir von Haus aus zu glauben geneigt sind, objektive, unabhängig von uns bestehende Wesenheiten, sondern sie sind, wie Kant und der große Vollender seiner Lehre, Schopenhauer, unwiderlegt und unwiderleglich bewiesen haben, subjektive, dem allgemeinen Weltbewußtsein einwohnende und in jedem Einzelbewußtsein als Gehirnfunktionen sich verwirklichende Anschauungsformen. Dies ist und bleibt die Fundamentalwahrheit aller Philosophie. Die Beweise für sie haben wir anderweit erbracht (Elemente der Metaphysik § 48—68); hier sollen uns nur die Folgerungen aus diesen Beweisen beschäftigen, und zunächst in betreff der Religion.

Die höchsten Güter der Religion, die wertvollsten Tröstungen, welche sie zu bieten hat, lassen sich zusammenfassen in die drei Worte: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit. Diese drei Heilsgüter lassen sich nur aufrecht erhalten, wenn Kant Recht behält, wenn Raum, Zeit und Kausalität nur subjektive Anschauungsformen sind, wenn mithin die ganze, räumlich und zeitlich ausgebreitete und vom Kausalitätsgesetz beherrschte Welt nur Erscheinung ist,

nicht Ding an sich. Denn gesetzt, die uns umgebende Weltordnung wäre eine ewige, auch unabhängig vom Bewußtsein bestehende Ordnung der Dinge an sich, so würden Gott, Unsterblichkeit und Freiheit unrettbar dahinfallen und alle Religion zu Grabe getragen werden müssen.

Lange ist menschlicher Scharfsinn bemüht gewesen, das Dasein Gottes zu beweisen. Dann, als man die Vergeblichkeit dieser Versuche erkannte, tröstete man sich damit, daß sich doch auch das Gegenteil nicht beweisen lasse. Aber die Wahrheit ist, daß sich vom antikantischen, die Realität der Welt auch unabhängig vom Bewußtsein behauptenden Standpunkte das Nichtsein Gottes als unabwendbare Folgerung ergibt. Um uns erstreckt sich nach allen Seiten ins Unendliche der Raum. Außerhalb desselben kann es kein Sein geben, denn ein solches wäre an keinem Orte, somit nirgendwo und folglich überhaupt nicht. Daher muß alles, was überhaupt existiert, innerhalb des Raumes existieren, in ihm aber existiert nur dasjenige, was einen Raum erfüllt, und ein solches nennen wir Materie. Sie ist, ihrer genauesten Definition nach, „das einen Raum Erfüllende“. Somit kann es im ganzen unendlichen Raume, in allen Nähen und Fernen, im Himmel und auf Erden nichts anderes geben als Materie. Der Materialismus ist auf empirischem Standpunkte die allein mögliche, wahre und konsequente Weltanschauung. Für Gott ist in dem unendlichen, teils leeren teils von Körpern erfüllten Raume kein Platz. Über diese trostlose Anschauung erhebt uns allein die Kantische Lehre, daß der ganze unendliche Raum mit allem, was er enthält, nur Erscheinung, nur ein Vorstellungsbild in unserm Bewußtsein, vergleichbar einem Traumbilde ist, und hierdurch wird wiederum Platz für eine andere, überweltliche, göttliche Realität, so wenig wir auch eine solche mit unserm an die räumliche Anschauung gebundenen Intellekte begreifen können.

Wie der Raum das Dasein Gottes ausschließt, so macht wiederum die Zeit es unmöglich, an der Unsterblichkeit der Seele festzuhalten. Wie alles andere, so verläuft auch unser Dasein in der Zeit. Es hat einen Anfang in der Zeit durch Zeugung und Geburt und findet sein Ende in der Zeit durch den Tod, und dieses Ende ist ein absolutes, so wie es jener Anfang war. Nach unserm Tode werden wir nicht mehr und nicht weniger sein, als wir vor unserer Entstehung waren; nach hundert Jahren werden wir dasselbe sein, was wir vor hundert Jahren waren, somit,

empirisch betrachtet, Nichts. Anders steht es nur dann, wenn wir mit Kant die Zeit begreifen als eine bloß subjektive, unserm Intellekte anhaftende Anschauungsform. Nur für diese breitet sich unser Wesen in der Zeit aus, unsere Wesenheit an sich hingegen ist zeitlos, ist über Anfang und Ende, über Entstehen und Vergehen erhaben und somit unsterblich.

Wie Gott und Unsterblichkeit durch die Subjektivität von Raum und Zeit, so wird die dritte Heilswahrheit der Religion, die aller Moralität zur Voraussetzung dienende Freiheit des Willens ausgeschlossen durch die unumschränkte Herrschaft des Kausalitätsgesetzes und wiederum ermöglicht durch Kants große Lehre, daß alle unsere Handlungen nur für die intellektuelle Betrachtung dem Netz von Ursachen und Wirkungen sich einreihen müssen, daß aber mit dieser physischen Unfreiheit in einer und derselben Handlung zusammen besteht ihre metaphysische Freiheit, so wenig wir dies auch weiter begreifen können.

Wir haben bewiesen, daß die Grundlehren Kants aller Religion zur unentbehrlichen Voraussetzung dienen. Damit soll nicht gesagt sein, daß erst durch Kant die Religion in der Welt möglich geworden sei, sondern vielmehr, daß der Kantische Grundgedanke lange vor Kant bestand, und daß alle religiösen Gemüter von jeher unbewußt oder halb bewußt die große Wahrheit stillschweigend voraussetzten, welche allerdings erst durch Kants Beweise zur wissenschaftlichen Evidenz erhoben worden ist.

Wie die Religion, so wurzelt auch alle Philosophie von jeher in dem, was durch Kants Lehre zu ihrem Fundamentaldogma erhoben wurde, und die Philosophie aller Länder und Zeiten ist im Grunde nichts anderes als das Suchen nach einem Prinzip der Welterklärung, nach jenem geheimnisvoll verborgenen Innern, welches uns als diese räumliche und zeitliche Weltausbreitung vor Augen tritt, oder, kurz und mit Kants Worten gesagt, alle Philosophie ist ein Suchen nach dem Ding an sich.

Wir haben uns vorgesetzt, diese Behauptung an den beiden Höhepunkten, welche die Philosophie in alten Zeiten erstiegen hat, am Vedânta und am Platonismus näher nachzuweisen, und wollen, ehe wir dazu übergehen, nur kurz daran erinnern, daß außer Religion und Philosophie noch eine dritte, schönste Blüte am Baume der Menschheit, daß auch die Kunst in allen ihren Formen von jeher den Kantischen Grundgedanken zur unbewußten Voraussetzung gehabt hat. Der Künstler ist ein unbewußter Meta-

physiker; er bildet nicht die empirische Realität nach, sondern geht über sie hinaus; er sucht das Ewige zu ergreifen, welches in allen Gestalten und Begebenheiten dieser Welt zur Erscheinung kommt, und indem er dieses in Gestalten, Farben, Worten, Tönen zur Darstellung bringt, bietet er über das innere ansichseiende Wesen der Dinge eine Offenbarung dar, welche der religiösen und philosophischen würdig zur Seite tritt und sie in wirksamster Weise ergänzt. Die Kantische, von jeher aller Religion, Philosophie und Kunst zu Grunde liegende Weltanschauung müßte nicht die ewige Wahrheit sein, wäre sie nicht überall da, wo der menschliche Geist in die Tiefe ging, zum mehr oder weniger deutlichen Durchbruche gelangt, wie dies namentlich geschehen ist in Indien durch die Upanishaden des Veda und den auf ihnen beruhenden Vedânta und in Griechenland durch Parmenides und Platon. Beide Erscheinungen im Lichte der Kantischen Philosophie zu betrachten, das ist die Aufgabe, welche wir uns hier gestellt haben.

Die Entwicklung der indischen Kultur und mit ihr die der indischen Religion und Philosophie zerlegt sich ganz von selbst in drei Perioden, die altvedische, die jungvedische und die nachvedische, von denen die erste ganz ungefähr bis 1000, die zweite von da bis 500 vor Christus angesetzt werden mag. Nähere Bestimmungen lassen sich nicht wohl geben, da die Inder von jeher zu sehr den ewigen Interessen zugewandt waren, als daß sie sich sehr um äußere Geschichtsschreibung, Chronologie u. dgl. hätten kümmern mögen. Als Ersatz für den Mangel fester Daten haben wir in Indien eine kontinuierliche Entwicklung vor uns, welche in einer Reihe organisch auseinander hervorwachsender Phasen verläuft und das großartige Schauspiel einer stufenweise aus kindlichen Anfängen bis zur höchsten Vollendung emporsteigenden Weltanschauung darbietet.

In den aus der altvedischen Zeit stammenden Hymnen des Rigveda, diesem ältesten Buche, welches Indien und vielleicht die Welt überhaupt besitzt, tritt uns als allgemeine Anschauung ein reich entwickelter Polytheismus entgegen, dessen Götter fast durchweg noch sehr durchsichtige Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen sind. So ist, um nur die wichtigsten Erscheinungen zu nennen, Varuna der Sternenhimmel, Ushas die Morgenröte, Sûrya, Savitar, Mitra, Vishnu und Pûshan die Sonne, Vâyu oder Vâta der Wind, Indra das Gewitter, Rudra der fallende

Blitz, Parjanya der Regen und Agni das dem Menschen so nahe, in seinen Wirkungen so segensreiche und doch auch wieder so furchtbare, Feuer. Alle Erscheinungen der Natur, so etwa können wir die Philosophie des Rigveda zusammenfassen, sind die Wirkungen übermächtiger, aber menschenartiger und mit menschlichen Schwächen behafteter Wesen, zu denen man reden, welche man durch Opfer und Gebete, d. h. durch Geschenke und Schmeicheleien beeinflussen und nach seinem Willen lenken kann.

Diese kindliche Anschauung wird schon auf dem Boden des Rigveda selbst durchbrochen. In den spätesten Hymnen dieses unvergleichlichen Buches sehen wir einerseits Zweifel und gelegentlich offenen Spott über die Götterwelt hereinbrechen, andererseits Hand in Hand damit eine tiefere, philosophischere Anschauung hervorleuchten. Wir gewahren ein eigentümliches Suchen und Fragen nach der ewigen Einheit, welche aller Vielheit der Götter, Welten und Wesen zu Grunde liegt. Hier wie in Griechenland ist der erste Schritt zur Philosophie die Erkenntnis der Einheit alles Seienden, welche in einigen Hymnen ihren wunderbaren Ausdruck findet, von denen wir einen (X, 129) hier mitteilen wollen.

1. Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

2. Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.

3. Vom Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ocean ohne Licht, in Nacht verloren; —
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

4. Aus diesem ging hervor, zuerst entstanden,
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe; —
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.

5. Als quer hindurch sie ihre Meßschnur legten,
Was war da unterhalb? und was war oben? —
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.

6. Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? —

7. Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht? —

Die Herrlichkeit dieses uralten Stückes tiefsinniger Philosophie kann durch keine Übersetzung auch nur annähernd wiedergegeben werden. Aber auch in einer solchen ist, wenn nicht die künstlerische Vollendung, so doch die hohe philosophische Besonnenheit der Dichtung erkennbar, welche von Vers 1—4 tiefer und tiefer dringt, das Gesagte immer wieder im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit halb zurücknehmend, bis dann der Dichter gegen das Ende hin mehr und mehr ergriffen wird von kaltem Zweifel an der Möglichkeit, das letzte Geheimnis des Seins zu ergründen. Ein anderer Hymnus (I, 164) faßt dieselbe Erkenntnis von der Einheit des Universums in die kurzen Worte zusammen: ekam sad viprâ bahudhâ vadanti, „vielfach benennen, was nur Eins, die Dichter".

In diesem Gedanken liegt keimartig schon die ganze Philosophie. Eine Vielheit ist jedes räumliche Außereinander, jedes zeitliche Nacheinander, jedes Bedingtsein der Ursachen und Wirkungen durch einander, und wer der wahren Realität die Vielheit abspricht, der hat ihr eben damit auch den Raum, die Zeit, die Kausalität unbewußterweise abgesprochen, da alle drei zugleich mit der Vielheit in Wegfall kommen.

Nachdem man zur Erkenntnis der Einheit des Seienden gelangt war, mußte es die weitere Aufgabe sein, diese Einheit näher zu bestimmen. Mancherlei Versuche treten in der folgenden, jungvedischen Periode auf, jenes Eine, Ewige, Unwandelbare zu begreifen, als Prajâpati, als Purusha, als Brahman, bis man die Einheit endlich da fand, wo sie allein zu finden ist, nämlich in unserm eigenen Innern. Hier erfaßte man den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht und bezeichnete ihn als das Brahman, eigentlich „das Gebet", d. h. als die Erhebung des Gemütes über die individuelle Existenz, wie sie im Gebete, in den Augenblicken der religiösen Andacht empfunden wird, oder, gleichbedeutend damit, aber noch philosophisch treffender, als den Âtman, als das „Selbst", d. h. als dasjenige, was im Gegensatze zu allem Kommenden und Gehenden, zu allem Werdenden und Wandelbaren unser wahres, tiefstes unabgängliches Wesen, unser eigentliches Selbst und mit ihm das Selbst der ganzen Welt ausmacht.

Die jungvedische Periode (ungefähr 1000—500 a. C.), welcher diese Gedankenentwicklung angehört, hat neben den Brâhmana's,

jenen gigantischen Ritualtexten des indischen Altertums, eine Reihe religiös-philosophischer Urkunden hervorgebracht, welche, da sie die Schlußkapitel der Vedas zu bilden pflegen, Vedânta (d. h. Veda-Ende) oder Upanishad (d. h. Geheimlehre) genannt werden und als die schönste Blüte altindischer Weisheit, als das wertvollste Vermächtnis zu betrachten sind, welches die Menschheit jenem einzigartigen Volke verdankt. Zwei Grundbegriffe sind es, um welche alle Gedanken der Upanishaden sich bewegen, das Brahman und der Åtman. Beide werden in der Regel vollkommen synonym gebraucht; wo sich ein Unterschied erkennen läßt, da bedeutet Brahman das Prinzip, sofern es in der Welt, Åtman eben dasselbe, sofern es im Menschen verwirklicht ist. Über beide enthalten die Upanishaden eine bunte Mannigfaltigkeit von Legenden, Allegorieen und Reflexionen, in welchen viele nur ein Chaos widersprechender Meinungen zu finden wußten, bis es uns neuerdings gelungen ist, das Alter der verschiedenen Upanishadtexte gegeneinander zu bestimmen und in ihnen eine historische Entwicklung zu erkennen, deren Grundzüge wir hier aus unserer Allgemeinen Geschichte der Philosophie (Band I, Abt. 2) herübernehmen wollen. Vorher aber müssen wir eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Wer heute noch der Meinung ist, daß die hauptsächliche Quelle der Gedanken eines Philosophen in den Lehren seiner Vorgänger zu suchen sei, und daß durch Fortbildung, Modifikation und Kombination der früheren Dogmen das neu auftretende System gleichsam herausgerechnet und zusammenaddiert werde, der wird geneigt sein, die späteren Lehrsysteme für vollkommener zu halten als die früheren. Umgekehrt stellt sich vielfach die Sachlage demjenigen dar, welcher begriffen hat, daß der Philosoph in erster Linie nicht durch die Lehrmeinungen seiner Vorgänger, sondern durch die unmittelbare Anschauung der in ihm und um ihn sich ausbreitenden Natur der Dinge inspiriert wird, und daß jeder große Fortschritt in der Philosophie auf einem unmittelbaren Aperçu, auf dem Schauen und Innewerden eines bis dahin verborgenen Tatbestandes der Wirklichkeit beruht. Die so gewonnene neue Anschauung pflegt dann von den minderwertigen Nachfolgern, indem sie von Hand zu Hand weitergeht, immer mehr entstellt und verdorben zu werden, namentlich dadurch, daß man metaphysische Wahrheiten in die Schablone der dem gewöhnlichen Menschen allein verständlichen physischen Anschauungsweise hineinzwängt und dadurch verunstaltet, bis wieder einmal, als

seltener Vogel Phönix, ein echter Metaphysiker in der Welt erscheint, alle jene unbrauchbaren Zwischenstufen beiseite schiebt, hingegen die durch sie verdorbene, ursprüngliche Anschauung in ihrer vollen Tiefe erfaßt und, ebenfalls inspiriert durch die Natur, welche jenen großen Vorgänger leitete, in kongenialer Weise weiterbildet. Ein glänzendes Beispiel dieses Verfalls und der endlichen Rückkehr zu dem mißverstandenen Ursprünglichen bietet in neuerer Zeit die Art, wie Schopenhauer die Spekulation der nachkantischen Epigonen verwarf und an Kant, teils berichtigend teils zu Ende denkend, anknüpfte. Denselben Prozeß von genialer Urschöpfung, mißverstehender Weiterbildung und endlicher Wiederherstellung und richtiger Fortentwicklung des Ursprünglichen werden wir in Indien wie in Griechenland antreffen.

So ist zunächst in den Upanishaden das Älteste zugleich auch das Beste. Es besteht hauptsächlich in den Erzählungen und Reden, welche sich in der Brihadâranyaka-Upanishad an den Namen des weisen Yâjñavalkya knüpfen. Diese Stücke, welche wohl von jedem des Sanskrit Kundigen schon aus sprachlichen Gründen als die ältesten Texte der Upanishadliteratur anerkannt werden dürften, atmen einen kühnen und schroffen Idealismus, der ebenso wie der ihm nahe verwandte des Parmenides die Keime der ewigen metaphysischen Wahrheit enthält, jedoch ebenso wie dieser von den nächsten Nachfolgern nicht mehr verstanden und daher in einer Weise umgebildet wird, die wir nur als eine stufenweise zunehmende Verschlechterung bezeichnen können. Hierbei geht der ursprüngliche Idealismus schrittweise in Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus und schließlich in den Atheismus des Sâṅkhyasystems und den Apsychismus der Buddhisten über, bis endlich der große Reformator Çankara (geb. 788 n. Chr., gerade 1000 Jahre vor dem ihm geistesverwandten Schopenhauer und 1215 Jahre nach dem dieselben metaphysischen Grundanschauungen im griechischen Gewande vertretenden Platon) jenen ursprünglichen Idealismus wiederherstellt und die nachfolgenden Verschlechterungen desselben als eine Accommodation der der menschlichen Schwäche entgegenkommenden Schriftoffenbarung auffaßt. Nur jener alte Idealismus bildet nach Çankara die esoterische Vedântalehre, alles übrige hat nur exoterische Gültigkeit.

Jener ursprüngliche Idealismus des Yâjñavalkya, welcher für alle Zukunft seine Gültigkeit in der Metaphysik behauptet hat und behaupten wird, läßt sich in drei Sätze zusammenfassen:

1. Es gibt keine andere Realität in der Welt, als den Âtman, d. h. das Selbst. Nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, wie Yâjñavalkya (Brih. 2,4) seiner Gattin Maitreyî gegenüber entwickelt, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb, und ebenso sind Gattin, Vater, Mutter, Götter und Welten nicht um ihretwillen, sondern um des Selbstes willen lieb. Das heißt: Die ganze Welt existiert für mich nur, sofern sie in meinem Selbst, d. h. in meinem Bewußtsein vorhanden ist, die Welt ist, wie Kant sagen würde, nur Erscheinung, sie ist, wie Schopenhauer, das subjektive Moment noch verstärkend, lehrt, nur meine Vorstellung. Darum, so fährt die Upanishad fort, soll man das Selbst, den Âtman, sehen, hören und erkennen; wer das Selbst gesehen, gehört und erkannt hat, der hat damit die ganze Welt erkannt, ähnlich wie der, welcher ein Musikinstrument ergreift, zugleich die ihm entquillenden Töne mit ergriffen hat. Aber wunderbar ist das Folgende: Yâjñavalkya spricht weiter: „Wie ein Salzblock, im Wasser aufgelöst, dieses in allen seinen Teilen salzig macht, so durchdringt jenes große, uferlose, nur aus Erkenntnis bestehende Wesen das ganze Universum; es erhebt sich aus diesen Kreaturen und geht wieder mit ihnen zu Grunde; nach dem Tode ist kein Bewußtsein, so sage ich". — Da sprach Maitreyî: „Damit, o Herr, hast Du mich verwirrt, daß Du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein". — Aber Yâjñavalkya sprach: „Nicht Verwirrung wahrlich rede ich; was ich gesagt, genügt dem Verständnisse; denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den anderen, hört einer den anderen, erkennt einer den anderen, wo aber einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen, irgendwen hören, irgendwen erkennen, wie sollte er wohl den Erkenner erkennen!" — In dieser uralten Vedastelle sehen wir schon klar ausgesprochen, was sich als letzte Konsequenz der Kantisch-Schopenhauerschen Lehre, was sich als der Weisheit letzter Schluß ergibt, nämlich die Unterscheidung des transcendentalen, raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen (populär gesprochen: allgegenwärtigen, ewigen, unwandelbaren) Bewußtseins und des empirischen Einzelbewußtseins, welches als dessen Erscheinung in jedem Gehirn neu entsteht und wieder vergeht.[1]) Aus diesem ersten Grundsatze ergeben sich für

[1]) Das Nähere darüber ist in der, der dritten Auflage meiner Elemente der Metaphysik vorausgeschickten Vorbetrachtung „Ueber das Wesen des Idealismus" zu finden, womit hier und im folgenden meine Uebersetzung der Sechzig Upanishads verglichen werden mag.

Yâjñavalkya zwei Folgesätze, die in der Upanishad einen breiten Raum einnehmen, hier aber nur kurz resümiert werden mögen:

2. Der Âtman, das allein reale Selbst, ist „der Seher des Sehens, der Hörer des Hörens, der Erkenner des Erkennens“, mit anderen Worten das Subjekt der Erkenntnis in uns. Daß dieses erkennende Subjekt noch nicht das letzte ist, daß es getragen wird von dem Subjekte des Wollens, welches als Wollen zu dieser ganzen Welt sich ausbreitet, als Nichtwollen in einer anderen, uns unbekannten Gotteswelt zur Erscheinung kommen mag, für uns aber nur in dem Phänomen des moralischen Handelns sichtbar und ergreifbar wird — zu dieser letzten Tiefe ist der Upanishadgedanke erst durch den Genius Schopenhauers fortgebildet worden.

3. Als Subjekt des Erkennens ist und bleibt der Âtman ewig unerkennbar: „Nicht sehen kannst Du den Seher des Sehens, nicht hören den Hörer des Hörens, nicht erkennen den Erkenner des Erkennens; durch den man diese ganze Welt erkennt, wie sollte man wohl den erkennen, wie sollte man wohl den Erkenner erkennen!“ Nicht durch Erkennen ist der Âtman erreichbar, sondern nur durch Vertiefung in unser eigenes Selbst. Die Kunst, sich aus der nichtigen Außenwelt in sich selbst zurückzuziehen und dort das letzte Geheimnis alles Seins unmittelbar inne zu werden, ist von den Indern zu einer komplizierten Praxis oder Technik, dem sogenannten Yoga, fortgebildet worden.

Die drei genannten Sätze des Yâjñavalkya, die alleinige Realität, die Subjektivität und die Unerkennbarkeit des Âtman bleiben für alle Folgezeit wie eine Offenbarung in Kraft, wurden aber von kleiner Denkenden mit der empirischen Anschauung verquickt und dadurch verdorben.

Der nächste Schritt (namentlich vertreten durch Chândogya-Upanishad) läßt sich, in Ermangelung eines bessern Wortes, als Übergang zum Pantheismus bezeichnen. Die empirische Außenwelt ist real oder quasi-real, und doch bleibt die alleinige Realität des Âtman zu Recht bestehen, denn diese Welt ist eben der Âtman; „dieser ist meine Seele im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn, als ein Hirsekorn, als eines Hirsekornes Kern — dieser ist meine Seele im inneren Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese drei Welten“.

Diese Gleichung: Âtman gleich Welt, so vielfach sie auch in den Upanishads vertreten wird, war und blieb doch eine sehr undurchsichtige. Daher man an Stelle dieser unbegreiflichen

Identität des einen Âtman und der vielheitlichen Welt ein anderes Schema der empirischen Betrachtungsweise, nämlich die Kausalität setzte und, immer tiefer sich verlierend, die Dinge immer schiefer sehend, lehrte, daß der Âtman als Ursache diese Welt als Wirkung hervorgebracht habe; „nachdem er diese Welt geschaffen, ging er (als Seele) in dieselbe ein". Wie aus diesen Worten (Taitt. Up. 2) ersichtlich, ist es auch auf dieser Stufe, die wir Kosmogonismus genannt haben, keine andere als die in mir lebende Seele selbst, welche (in schöner Übereinstimmung mit Plotin) diese ganze Welt geschaffen hat und dann voll und ganz als meine individuelle Seele in mich eingegangen ist.

Unvermeidlich folgte als weiterer Schritt (aufkeimend in Kâthaka-Up. und vollendet in Çvetâçvatara-Up.) die Spaltung in den höchsten, weltschaffenden und in den individuellen, beschränkten Âtman, womit als Endpunkt der Entwicklung das erreicht wurde, was für die neuere Philosophie der Anfangspunkt gewesen ist, nämlich der Theismus.

Aber diese Spaltung sollte für die folgende, schon außerhalb der Upanishads sich vollziehende Entwicklung verhängnisvoll werden. Der weltschaffende Atman, nachdem er sich von dem individuellen Âtman abgezweigt hatte und durch ihn nicht mehr bezeugt wurde, war überhaupt nicht mehr hinreichend bezeugt, um nicht von dem rücksichtslos fortwuchernden Realismus ganz über Bord geworfen zu werden, so daß man nur eine reale Welt (Prakriti und die in sie verstrickten individuellen Seelen Purusha) übrig behielt. Dies ist der Standpunkt des im Mahâbhâratam sich vor unsern Augen entwickelnden und in der Kârikâ vollendet dastehenden Sâṅkhyasystems, welches sich nur als das letzte Produkt jener stufenweise fortschreitenden Degeneration, nicht aber, wie man wohl gemeint hat, als eine ursprüngliche, auf Naturanschauung gegründete Geistesschöpfung begreifen läßt.

Als letzten Schritt der ganzen Entwicklung läßt sich schließlich der Buddhismus hinstellen, sofern er mit dem Atheismus des Sâṅksyam noch den Apsychismus verbindet und die Seele ganz leugnet, wiewohl nur zum Scheine, da er ja die Seelenwanderung festhält.

In diese geistige Zerfahrenheit hinein tritt 700 Jahre vor Luther und diesem auf das nächste verwandt der große religiöse und philosophische Reformator Çaṅkara. Wie Luther durch die trübenden Traditionen des Mittelalters hindurch auf das reine Bibelwort zurückgreift, so schied Çaṅkara das Sâṅkhyasystem

und den Buddhismus mit einer Luthern Ehre machenden Heftigkeit der Polemik beiseite und erkennt nur die Schrift (çruti), d. h. den Veda, speziell die Upanishaden als übermenschliche Autorität an. Hier aber macht er halt und muß alle jene früheren Entwicklungsstufen, Idealismus, Pantheismus, Kosmogonismus und Theismus, mit ihrem bunten und widerspruchsvollen Inhalte als göttliches, von Brahman geoffenbartes Wort anerkennen. In dieser Verlegenheit hat er einen wundervollen Ausweg gefunden, der für die Rettung unserer christlichen Theologie vorbildlich sein kann und wohl noch einmal werden wird. Er unterscheidet eine exoterische, bildliche, mythische Theologie, welche der Fassungskraft der Menge angepaßt ist, von der reinen esoterischen Vedântalehre, welche den strengsten Anforderungen des philosophischen Denkens genügte und noch heute genügt. Indem wir des weiteren auf unser „System des Vedânta" verweisen, wollen wir hier nur die Hauptpunkte kurz hervorheben.

Die exoterische oder, wie Çankara sagt, die niedere Wissenschaft (aparâ vidyâ) läßt in betreff des Brahman alle jene buntfarbigen Schilderungen, namentlich auch die theistischen, als Akkommodationen an die menschliche Schwäche bestehen, schildert die in großen Weltperioden immer wieder aus Brahman hervortretende Schöpfung und hält an der Seelenwanderung fest, welche für alle individuellen Seelen anfanglos und, soweit nicht die erlösende Erkenntnis eintritt, endlos ist.

Die erlösende Erkenntnis bildet eben die esoterische, höhere Wissenschaft (parâ vidyâ), welche in den drei Sätzen der Unerkennbarkeit Gottes, seiner Identität mit der Seele und der Nichtrealität von Weltschöpfung und Seelenwanderung gipfelt. Dieses sind genau die drei Lehrsätze des Yâjñavalkya, mit welchem die ganze Entwicklung der Upanishadlehre begann, welche durch Çankara ihre noch heute in Indien herrschende Ausbildung und in der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie den ihr selbst fehlenden wissenschaftlichen Unterbau gefunden hat.

— — —

Die Philosophie der Griechen ist ein großes herrliches Ganzes, welches die griechische und weiterhin die griechisch-römische Welt in allen Phasen ihrer Entwicklung durch zwölf Jahrhunderte begleitet, vom sechsten Jahrhunderte v. Chr. bis zum sechsten Jahrhundert n. Chr., von den sieben Weisen, deren einer Thales von Milet war, bis zu den sieben Weisen oder Waisen, welche

529 n. Chr. auswanderten, da Justinian, der Weiberknecht und Pfaffenknecht, die platonische Schule, die letzte noch bestehende, schloß, sodaß die griechische Philosophie, ähnlich wie ihr großer Vertreter Sokrates, in hohem Alter und doch nicht an Marasmus, sondern eines gewaltsamen Todes gestorben ist. In ihrer langen Entwicklung zählt sie drei Höhepunkte, welche durch die Namen Parmenides, Platon und Plotinos bezeichnet werden. Von letzterem, der nur die Lehre Platons wieder erneuern und in ihre letzten, feinsten Konsequenzen verfolgen will, können wir hier absehen, nicht aber von Parmenides, ohne welchen Platon nicht verstanden werden kann.

An drei verschiedenen Punkten der griechischen Welt sehen wir im sechsten Jahrhundert v. Chr., als die Zeit dazu reif war, nahezu gleichzeitig das Licht der Philosophie aufleuchten, in dem jonischen Milet, in dem dorischen Kroton und in dem äolischen Elea (südlich von Neapel). Von diesen drei Richtungen ist die eigentlich zentrale und bei weitem bedeutendste die Philosophie der Eleaten. Ihr Begründer Xenophanes knüpft polemisch an die Theologie an und stellt der bunten Vielheit der homerischen Götterwelt die Lehre von dem einen, unwandelbaren Gotte entgegen, welcher im Grunde nichts anderes als die Einheit des Weltalls ist, mit deren Erkenntnis hier wie in Indien die Philosophie beginnt.

Weit überragt wird Xenophanes von seinem großen Schüler Parmenides, dessen ganze Philosophie sich zusammenfassen läßt in dem scheinbar nichtssagenden Satze: Das Seiende ist, τὸ ὄν ἔστιν (im Verse, ἐὸν ἔμμεναι). Diesem Satze ging Parmenides nach und gewann aus schärfster Zergliederung seines Subjektes (das Seiende) die Erkenntnis von der Einheit, aus der seines Prädikates (ist) die Erkenntnis von der Unveränderlichkeit des Seienden, welches auf diesen Namen mit voller Strenge Anspruch machen kann. Hiermit waren die Grundlagen der wahren Metaphysik für alle Zukunft gelegt und der Grundgedanke der Kantischen Philosophie unbewußter Weise antizipiert. Denn alles räumliche und zeitliche Sein besteht aus einem Nebeneinander, einem Nacheinander von Teilen, mithin aus einer Vielheit, und wer dem Seienden mit dieser Schärfe wie Parmenides die Vielheit abspricht, der hat ihm, auch ohne es zu wissen und zu wollen, den Raum und die Zeit abgesprochen, und auch gelegentliche Rückfälle in die quasi-räumliche Anschauung, wenn Parmenides sein Seiendes als einer von allen Seiten wohlgerundeten Kugel „vergleichbar“ bezeichnet, können hieran nichts ändern. Eben-

so hat der, welcher, wie Parmenides, von dem Seienden die Veränderung ausschließt, damit auch die allgemeine Regel der Veränderung, d. h. die Kausalität von ihm ausgeschlossen. Aber nicht nur in dieser Grundlehre, sondern auch in den Folgerungen aus ihr berührt sich Parmenides unmittelbar mit Kant. Was der deutsche Denker in geduldiger, tiefdringender Arbeit erreicht, das ergreift der Grieche auf schrofferem und daher freilich auch weniger wirksamem Wege. Mit unvergleichlicher Energie der Abstraktion verfolgte Parmenides die Frage, wie ein wahrhaft Seiendes beschaffen sein müsse, der Natur den Rücken kehrend. Nachdem er die genannten Grundbestimmungen des Seienden gefunden, verglich er seine Gedanken über das Seiende mit der Natur und fand, daß sie zu derselben nicht stimmten. Das Seiende ist eine Einheit, die Natur zeigt uns überall eine Vielheit, das Seiende ist unveränderlich, die Natur ist ein ewig Wandelbares und Wechselndes. Und hier nun war Parmenides groß und kühn genug, sich zu sagen: Wenn die Natur nicht mit dem übereinstimmt, was ich durch klares und konsequentes Denken gefunden habe, nun, so hat die Natur eben Unrecht, die Aussagen von Auge und Ohr sind falsch, die ganze vielheitliche und veränderliche Welt beruht nur auf trügerischer Annahme, auf täuschender menschlicher Meinung.

Das ist die Form, in welcher der große Parmenides die Kantische Lehre vorwegnahm, daß die Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist. Er wurde dadurch der Vater der abendländischen Metaphysik, aber mehr als hundert Jahre mußte er warten, bis der Mann kam, der ihn wirklich verstand. Ganz ebenso wie in Indien wurden auch in Griechenland die Gedanken des großen metaphysischen Genius in empirische Schablonen eingezwängt und dadurch entstellt und verdorben. Als Typus mag der Eleat Zenon dienen. Als treuer Schildknappe seines Lehrers suchte er dessen Gedanken zu stützen. Parmenides hatte gelehrt, daß das Seiende eines und unveränderlich sei, Zenon unternahm es, zu beweisen, daß es keine Vielheit und keine Veränderung gebe. Aber, o Jammer! die metaphysischen Gedanken seines Lehrers verstand er physisch und unternahm es, ganz treuherzig zu beweisen, daß es in dieser uns umgebenden empirischen Realität keine Vielheit und keine Veränderung gebe. Wie zu erwarten, laufen seine Beweise nur auf Sophistereien hinaus und verdienen die Wertschätzung nicht, die man ihnen so oft hat angedeihen lassen.

Während Parmenides um 500 v. Chr. in Elea, dem fernsten Westen der griechischen Welt, der tiefen Frage nach dem Seienden nachging, lebte gleichzeitig an der Ostgrenze Griechenlands ein Mann, der wie räumlich so auch seinem Denken nach der entschiedenste Antipode des Parmenides war, Heraklit der Dunkle von Ephesus. Beide haben sich wohl nicht gekannt; hätten sie von einander gewußt, wie einige, gestützt auf eine falsche Interpretation einer Stelle des parmenideischen Gedichtes, annehmen, so würden sie sich nur völlig perhorresziert haben. Wie Parmenides Metaphysiker, so ist Heraklit nur Physiker. Er wirft einen offenen, unbefangenen Blick auf die ihn umgebende empirische Welt und spricht den Eindruck, den sie auf ihn macht, in den gedankenschweren Worten aus: „Alles fließt“. Alles in der Natur ist in fortwährender Veränderung begriffen, ist dem Strome vergleichbar, dessen Wellenberge und Strudel scheinbar dieselben bleiben, in Wahrheit aber von Moment zu Moment durch immer wieder anderes Wasser gebildet werden. Es ist das ausnahmslos in der Natur gültige Gesetz der Kausalität, die Gesetzmäßigkeit des Werdens, welche in Heraklit zum ersten Male dem forschenden Menschengeiste sich aufdrängte, während gleichzeitig eben derselbe Menschengeist im fernen Elea die Bestimmungen des wahrhaft Seienden feststellte. Nach Parmenides gibt es nur ein unveränderliches Sein, alles Werden ist bloßer Schein, nach Heraklit gibt es nur ein Werden, und alles bleibende Sein ist bloßer Schein. Vergebens arbeitete sich das folgende Jahrhundert in Empedokles, Anaxagoras und Demokrit darin ab, eine Versöhnung der Lehre des Heraklit vom Werden und der nicht weniger unabweisbaren Lehre des Parmenides vom unwandelbaren Sein zu stiften. Auch diese Philosophen verstehen den Parmenides physisch und erklären alles Werden für bloße Mischung und Entmischung unabänderlicher Urstoffe. Wie wenig ihre mechanische Naturanschauung geeignet war, den Menschengeist zu befriedigen, ersieht man deutlich an der unmittelbar darauf hereinbrechenden Selbstzersetzung aller Philosophie. Sie deklariert sich als die Sophistik, welche ganz wie die Sophistik unserer Tage dem Satze huldigt: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“, in welchem die Verzweiflung an der Lösung der theoretischen wie praktischen Aufgabe der Philosophie offen zu Tage tritt. Ihr trat Sokrates entgegen, der Begriffsphilosoph κατ' ἐξοχήν, welcher in dem von ihm maßlos überschätzten Vermögen der Begriffe allgemein gültige

Normen für das Wissen wie für das Handeln zu finden bemüht war. Sein Einfluß auf Platon ist bekannt, weniger aber ist die Frage besprochen und gelöst worden, ob der Einfluß des Sokrates auf den platonischen Genius in jedem Sinne ein segensreicher war, ob nicht Platons tiefste Impulse durch Sokrates auf falsche Bahn geleitet worden sind. Mit diesen haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

Durchdrungen von der Erkenntnis des Parmenides und nicht weniger von der des Heraklit, warf Platon seinen forschenden Blick auf die ihn umgebende Natur, um zu ermitteln, was in dem Werden des Heraklit das Sein des Parmenides, was in dem ewigen Flusse der Dinge das Unveränderliche und Bleibende sei. Hierbei erkannte er, daß die Natur trotz Vielheit und Werden nicht ein völlig Fließendes ist, daß sich vielmehr in dem ewigen Flusse der Erscheinungen gewisse Typen und Formen unabänderlich behaupten. Diese sind die Ideen des Platon, sie sind das Beharrende, Seiende des Parmenides in dem bestandlosen Werden des Heraklit; beide große Antipoden feiern ihre endliche Versöhnung in der gleichmäßig von beiden inspirierten Philosophie des Platon. Leider aber ist es dem Platon nicht beschieden gewesen, die ursprüngliche Naturanschauung, die ihn leitete, rein zur Durchführung zu bringen. Wie Kant, so beging auch er in der Ausführung seines Unternehmens große Fehler, welche wir als solche deutlich kennzeichnen müssen, wollen wir anders die Arbeit dieses größten Philosophen des Altertums auch für uns nutzbar machen. Was ist jenes Grunddogma des Platon, welches bei ihm überall geheimnisvoll im Hintergrund steht und von dort aus sein ganzes Denken beherrscht — mit anderen Worten: was sind die Ideen des Platon?

Schlagen wir die gewöhnlichen Lehrbücher nach, so finden wir ziemlich übereinstimmend die Erklärung, die Ideen des Platon seien nichts anderes als die Begriffe, jedoch die Begriffe, vorgestellt als objektive Realitäten, als die allem Sein und Werden in der Natur zu Grunde liegenden Wesenheiten.

Diese Erklärung der platonischen Ideen ist, äußerlich betrachtet, nicht unrichtig, und doch ist sie ganz ungenügend. Denn wie wäre Platon zu der Narrheit gekommen, den Begriffen, diesen verkürzten und verblaßten Vorstellungsbildern im menschlichen Gehirn, objektive Realität und Herrschaft über die in ihren diamantenen Fesseln sich bewegende Natur zu verleihen?

So gewiß Platon, wie jeder Philosoph ersten Ranges, ursprünglich nicht sowohl durch die freilich leicht meßbaren und abwägbaren Lehrmeinungen der Vorgänger, als vielmehr durch das allerdings nicht so bequem zu handhabende Imponderabile des Eindrucks der anschaulichen Welt inspiriert und bestimmt worden ist, so gewiß müssen in diesem die tiefsten Motive des platonischen Denkens sich finden lassen. Der biedere, aber beschränkte Begründer der zynischen Schule, Antisthenes, soll einst zu seinem Mitschüler Platon gesagt haben: „O Platon, das Pferd sehe ich, aber die Pferdheit (die Idee des Pferdes) sehe ich nicht!" worauf Platon sehr treffend erwiderte: „Du hast eben nur das Auge, mit welchem man das Pferd sieht, und das Auge, mit welchem man die Pferdheit sieht, das hast Du nicht!" Hoffen wir, daß uns das Auge, mit dem man die Pferdheit sieht, daß uns der metaphysische Blick in die Natur gegeben ist; wo dieser fehlt, da kann aller Scharfsinn eines Aristoteles und alle Gelehrsamkeit nicht dazu verhelfen, den Platon zu verstehen.

Was auch immer die Ideen des Platon sein mögen, jedenfalls sind sie, wie schon die Alten sagten, „die Einheit in der Vielheit", die Einheit, welche eine gleichartige Vielheit in sich befaßt, wie denn z. B. die Pferdheit die Einheit ist, welche alle Pferdindividuen aller Zeiten und Länder durchwaltet und beherrscht. Aber welche Einheit in der Vielheit meint Platon? Es gibt deren zwei: die logische Einheit des durch Abstraktion aus den Anschauungen gewonnenen Begriffes und die metaphysische Einheit der als schaffende und bildende Naturkraft in Individuen zur Erscheinung kommenden Idee (in unserem Sinne, vorbehaltlich dessen, was Platon darunter versteht). Die Idee des Pferdes ist in diesem Sinne die noch nicht durch Raum und Zeit in die Vielheit der einzelnen Pferde zerfallene, sie alle in ihren Formen und Funktionen bedingende, metaphysische Einheit, der Begriff des Pferdes ist die aus der Vielheit der Individuen durch logische Abstraktion wiederhergestellte Einheit, welche nicht wie jene in der realen Welt, sondern nur im menschlichen Kopfe vorhanden ist. (Näheres im zweiten Teile der Elemente der Metaphysik.)

Welche von diesen beiden Einheiten meint Platon? Die Antwort lautet: keine von beiden, weil er sie beide meint, weil in seinen Ideen bedauerlicherweise Idee und Begriff verfließen. Daß er die Begriffe im Auge hat, beweisen die meisten bei ihm vorkommenden Beispiele (das Gute, Wahre, Schöne, Identität,

Verschiedenheit, Gerechtigkeit, Staat, Tugend u. s. w.), welche sämtlich nur Begriffe sind, wie auch, daß er als die Wissenschaft von den Ideen die Dialektik bezeichnet und in überschwenglicher Weise feiert. Daß aber Platons Ideen ihrer ursprünglichen Intention nach die schöpferischen Naturkräfte sind, dafür zeugt vor allem das Wort Idee selbst, welches eine anschauliche Gestalt und nichts Abstraktes bedeutet, dafür zeugt die Art, wie er im Phädon die Ideen als die Ursachen, wie er sie im Sophista als die lebendigen Kräfte schildert, dafür spricht namentlich auch das Zeugnis des Aristoteles, welcher Platons Ideen als „verewigte Sinnendinge“ (αἰσθητὰ ἀΐδια) charakterisiert und als solche verwirft, während er in Wahrheit uns damit einen höchst treffenden Ausdruck für das an die Hand gibt, was Platons Ideen ihren ursprünglichen Motiven nach sind. Sie sind nicht etwas Abstraktes, sondern die konkreten, durchgängig bestimmten und anschaulichen Gestalten der Natur selbst, nur, wie er sagt, „verewigt“, d. h. von Raum und Zeit befreit. Könnten wir aus der Natur Raum und Zeit herausziehen, so würden alle individuellen, durch Raum und Zeit getrennten Pferde zur Einheit der Pferdheit zusammenfallen, und so in allen anderen Fällen. Wir würden alle Erscheinungen der unorganischen und organischen Natur aufgehoben haben, und an ihrer Stelle würden nur die Urtypen derselben als formende und wirkende Kräfte übrig bleiben. Hätte Platon schon die aristotelische Logik vor sich gehabt, die ihn über das wahre Wesen der Begriffe aufklären konnte, hätte er schon die moderne Naturwissenschaft gekannt, aus der er die Reihe der wirklichen Ideen (von denen wir ein Verzeichnis in den Elementen der Metaphysik entworfen haben) einfach ablesen konnte, so würde er, unbeirrt durch die Begriffsapotheose eines Sokrates, seine ursprünglichen Intentionen rein durchgeführt und der Welt eine zweitausendjährige Periode des Herumirrens erspart haben.

Aber vielleicht treten wir dem Platon doch zu nahe, wenn wir ihm vorwerfen, daß er Ideen und Begriffe unterschiedlos mit einander vermengt habe. Eine Stelle seines Phädon (Kap. 48), vielleicht die wichtigste im ganzen Platon, scheint noch eine tiefere Auffassung zu ermöglichen. Hier erzählt Platon unter der Maske des Sokrates, wie er von Jugend auf von dem Verlangen beseelt gewesen sei, die letzten Gründe der Dinge zu schauen. „Aber indem ich“, so fährt er fort, „meinen Blick auf die Natur richtete, um aus ihrer verwirrenden Mannigfaltigkeit jene letzten

Gründe, jene bleibenden Formen herauszulesen, mußte ich etwas Ähnliches erleben, wie derjenige, welcher unmittelbar in die Sonne schaut und durch sie geblendet wird. Wie aber dieser die Sonne, ihrer Strahlen entkleidet, in einem Spiegel ohne Gefahr für seine Augen betrachten kann, so schien es auch mir erforderlich, zu den Begriffen meine Zuflucht zu nehmen und in ihnen (wie in einem Spiegel) die Wahrheit des Seienden anzuschauen". Vielleicht dürfen wir uns dies so zurechtlegen. Platon erkannte, wie jeder Idee ein Begriff, jeder formenden Naturkraft ein subjektives, abstraktes Vorstellungsbild entspricht. Weiter aber schloß Platon, daß, so wie jeder Idee ein Begriff, ebenso auch jedem Begriffe eine Idee gegenüberstehe. Dementsprechend setzte er nicht nur Ideen der Spezies, Pferd, Hund, Affe u. s. w., sondern auch Ideen der Genera bis zu dem letzten hinauf, wie auch solche der Eigenschafts- und Verhältnisbegriffe an. Ein Pferd hat diese und jene Gestaltung und Lebensverrichtung, weil es teilhat an der Idee des Pferdes. Weiter aber ist es ein Tier, weil es teil hat an der Idee des Tieres, ist es schnell, weil es teil hat an der Idee der Schnelligkeit. So wählte Platon die Begriffe als Leitfaden, um die Ideen zu finden; er tat damit nur etwas Überflüssiges, sofern das Teilhaben an der Idee der Tierheit, Schnelligkeit u. s. w schon durch das Teilhaben an der alle diese Eigenschaften in sich enthaltenden Idee des Pferdes geleistet war.

Diese Entgleisung des Platon, der die Ideen als Naturkräfte suchte und sie als Begriffe ergriff, hat Anlaß zu unendlichen Streitigkeiten, z. B. über Nominalismus und Realismus im Mittelalter, wie auch in der neueren Philosophie gegeben, bis endlich in der Philosophie Schopenhauers die echten platonischen Ideen als einen integrierenden Teil des Systems sich einstellten und dadurch über ihr Wesen und ihre ewige Berechtigung keinen Zweifel mehr lassen konnten. Auch ist der Fehler des Platon, so groß er ist, nicht von der Art, daß er unsere Freude an seinen Ideen und unser Gefühl der tiefsten Übereinstimmung mit ihm zu trüben vermöchte. Denn indem Platon die Begriffe zu Ideen machte, erhob er diese logischen Abstraktionen zur Dignität wirkender Naturkräfte und bereicherte seine Ideenwelt durch eine Unzahl überflüssiger Blendlinge, welche als solche überall leicht zu erkennen und abzustreifen sind, mithin, nachdem wir über ihr Wesen aufgeklärt worden sind, keinen erheblichen Schaden mehr stiften können.

In den Fußtapfen seines großen Lehrers Parmenides wandelnd, unterscheidet somit Platon zwei große Reiche, das metaphysische Reich des „ewig Seienden, weder Entstehenden, noch Vergehenden“, und das physische Reich des „Entstehenden und Vergehenden, niemals aber wahrhaft Seienden“ (Worte aus dem Timäus). Jenes befaßt die Ideen als die ewigen Urbilder der Dinge, dieses ihre Erscheinungen, ihre Nachahmungen, Nachbildungen, Schattenbilder, wie Platon sagt. Ja, wenn er seine Ideen „das selbst an sich Seiende“ nennt, so vereinigt dieser Ausdruck den indischen Terminus „Âtman“ mit dem Kantischen „Ding an sich“, die empirische Realität aber, welche von den Indern für bloße Illusion (Mâyâ), von Kant für bloße Erscheinung erklärt wird, erscheint bei Platon als eine Welt der Schatten. „Denke Dir“, läßt er seinen Sokrates im siebenten Buche der Republik sagen, „die Menschen als Gefangene, welche in einer Höhle unter der Erde angekettet sitzen, in der Art, daß sie weder aufstehen noch den Kopf drehen können, sondern genötigt sind, unverwandten Blickes auf eine vor ihnen befindliche Wandfläche zu sehen. Nun denke Dir, daß im Rücken der Gefangenen ein Licht brennt, und daß zwischen ihrem Rücken und dem Lichte allerlei Gestalten vorüberziehen, so werden sie weder diese Gestalten noch das Licht noch auch sich selbst, sondern von dem allen nur die Schattenbilder auf der Wand vor sich sehen und diese für die wirklichen Dinge halten“.

Die Deutung dieses Bildes im Lichte der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie ist einfach und nicht zu verfehlen. Das Licht ist der Wille als Ding an sich, die vorüberziehenden Gestalten sind die ewigen Typen, durch welche er sein Wesen in der Erscheinungswelt zum Ausdrucke bringt, und welche Platon als seine Ideen suchte und teilweise fand; die vor uns ausgespannte Wand aber ist die platonische Materie, welche sich im Lichte der Kantischen Philosophie erweist als das Ineinander der drei subjektiven Anschauungsformen, Raum, Zeit und Kausalität. Und hiermit berühren wir eine Betrachtung, welche, so wenig sie auch bis jetzt angestellt worden zu sein scheint, ganz besonders geeignet ist, die tiefe innere Verwandtschaft des Platonismus und Kantianismus ins hellste Licht zu stellen.

Das Ansichseiende, also in Platons Sprache die Ideen sind das einzige wahrhaft Reale in der Welt, und die empirischen Dinge führen nur eine schattenhafte Existenz, tragen, was sie an Realität besitzen, von den Ideen zu Lehen. Aber wenn dem so

ist, wie kommt es, daß wir nicht jene wahren Realitäten, sondern immer nur ihre Erscheinungen, ihre Abschattungen sehen? Bei dieser Frage sehen wir den Platon in große Verlegenheit geraten, und es ist ein köstliches Schauspiel zu sehen, wie der große Philosoph mit dieser Schwierigkeit ringt, ohne doch die völlige Klarheit zu erlangen, welche uns in dieser Frage erst die Kantische Philosophie gebracht hat. Wir wissen es jetzt ganz genau, was als trübendes Medium zwischen uns und den Dingen an sich steht, sodaß wir nie diese, sondern immer nur ihre Erscheinungen sehen können; es sind die unserem Intellekte eingeborenen Formen, welche uns nötigen, das Raumlose als räumlich, das Zeitlose als zeitlich, das Kausalitätlose als dem Gesetze der Kausalität unterworfen anzuschauen. — Diese Antwort konnte Platon noch nicht geben; nach seiner Lehre schiebt sich zwischen unsern Geist und die Ideen ein dunkles Etwas, welches keine Realität hat und doch stark genug ist zu bewirken, daß wir nicht die Ideen, sondern immer nur ihre Schattenbilder sehen. Dieses Etwas ist die erst von späteren sogenannte platonische Materie. Platon kennt diesen Ausdruck noch nicht; er bezeichnet sie in der Republik als „das Nichtseiende", im Philebus als „das Bestimmungslose", aber am deutlichsten spricht er sich über sie im Timäus aus, der in leicht durchsichtiger, mythischer Einkleidung die wichtigsten Aufschlüsse über Platons Philosophie darbietet. Hier hat der mythische Weltbildner zur Weltschöpfung zwei Wesenheiten an der Hand, die Ideen, welche Platon hier als „das mit sich Identische, das Unteilbare" bezeichnet, und die Materie, welche er „das immer wieder andere, das Teilbare" nennt. Der wundervolle Tiefsinn, der in diesen Ausdrücken liegt, wird deutlich, wenn wir bedenken, daß Raum und Zeit die Prinzipien der Teilbarkeit, und daß die Kausalität das Prinzip der Veränderung ist, welche somit alle drei hier von Platon den Ideen abgesprochen und auf die Materie verwiesen werden. Aus Idee und Materie bildet der Demiurg zunächst ein Mittleres, Gemischtes, spannt weiter alle drei, Idee, Gemischtes und Materie, zur Seele, zunächst zur Weltseele aus und baut in diese den Weltleib hinein, den er aus der Materie entnimmt. Ihre Beschreibung macht dem Philosophen große Not; sie habe, so sagt er, „in ganz unbegreiflicher Weise teil an dem Geistigen", sie sei „erreichbar nur durch einen gewissen unechten Vernunftschluß".[1]

[1] Die Erklärung dieser mysteriösen Ausdrücke habe ich in meiner Commentatio de Platonis Sophista, Bonn 1869, pag. 32-34, gegeben.

In der weiteren Darstellung der Materie zeigt sich bei Platon ein eigentümliches Schwanken, und die Ausleger streiten darüber, ob Platons Materie die von allen Qualitäten entblößte Substanz, oder ob sie der bloße Raum sei. Beide Auffassungen können sich auf Platons Darstellung berufen, und gerade sein Schwanken in diesem Punkte ist ein Beweis seiner hohen philosophischen Besonnenheit. Nehme ich einen Körper und bringe nach und nach von ihm alles Reale, Ideenartige, alles, was ich an ihm sehe, höre, taste, rieche und schmecke, in Abzug, so wird in dem Maße, wie ich dieses tue, der Körper schwinden, und in dem Augenblicke, wo ich ihm das letzte Kraftartige, Qualitätliche, in Platons Sprache den letzten Anteil, den er an der Ideenwelt hat, entziehe, wird der ganze Körper verschwunden sein und nur der leere Raum übrig bleiben, den er erfüllte. Die Körper sind, nach Kants richtiger Definition, „krafterfüllte Räume", sie sind nach Platons Anschauung eine von Ideenelementen erfüllte Materie, welche letztere insofern nur der bloße Raum sein würde, als welche sie auch Platon gelegentlich bezeichnet. Andererseits haben wir das Gefühl, daß, auch wenn wir von einem Körper alle Qualitäten, alles Kraftartige, Ideenartige in Abzug bringen, doch noch etwas mehr übrig bleibt als der bloße Raum, so zu sagen eine dunkle verschwommene Masse, welche nach Abzug aller Qualitäten zwar weder sichtbar noch greifbar oder sonst wie wahrnehmbar ist und sich doch als ein gewisses Etwas vor unserem Vorstellungsvermögen behauptet. Es ist dies die völlig qualitätlose Substanz, von der Schopenhauer in glänzender Weise gezeigt hat, daß sie nur der objektive, sich in Raum und Zeit darstellende Widerschein der Kausalität, daß sie, mit anderen Worten gesagt, nur das Ineinander der drei subjektiven Anschauungsformen, Raum, Zeit und Kausalität ist.

Auf dem Wege zu dieser Erkenntnis sehen wir den Platon, wenn er seine Materie bald als den bloßen Raum, bald als die qualitätlose Substanz behandelt. Dem plastischen, an der Anschauung haftenden Griechen, dem das unerkennbare Ding an sich in erkennbarer Form als Ideenwelt sich darstellt, mußte auch die Materie als ein, wenn nicht Reales, so doch Quasi-Reales erscheinen. Als solches leistet sie seinem auflösenden Denken Widerstand, und erst Kant, dem unvergleichlichen, Analytiker, war es vorbehalten, dieses Phantom zu überwinden indem er die qualitätlose Substanz in die unserem Intellekte eingeborenen

und anhaftenden Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kausalität, auflöste.

In allen Ländern und zu allen Zeiten, in allen Nähen und Fernen ist es eine und dieselbe Natur der Dinge, welcher einer und derselbe Geist betrachtend gegenübersteht. Wie sollte es da anders sein können, als daß der denkende Geist, sofern ihn nicht Traditionen und Vorurteile blenden, sofern er der Natur rein und unbefangen gegenübersteht, in seiner Erforschung derselben überall, in Indien wie in Griechenland, in alter wie in neuer Zeit zu den gleichen Ergebnissen gelangen müßte! Wir haben die drei glänzendsten Erscheinungen der Philosophie, den Vedânta, Platon und Kant miteinander verglichen. Wir haben nicht an ihnen gedreht und gedeutelt, gebogen und gerenkt, sondern wir haben jede Erscheinung in ihrer vollen individuellen Eigentümlichkeit bestehen lassen. Aber indem wir bei jeder von ihnen in die letzte Tiefe drangen, gelangten wir zu dem inneren Einheitspunkte, aus dem die Anschauungen der indischen, griechischen und deutschen Denker entsprungen sind, und diese ihre innere Übereinstimmung bei aller Verschiedenheit der Außenseite ist eine nicht geringe Gewähr dafür, daß wir in allen dreien die Stimme der einen und mit sich einstimmigen Natur, daß wir in ihnen die Stimme der ewigen Wahrheit vernehmen.

Glauben ist veraltet, Zweifeln ist modern und vornehm, und doch hat der alles benagende und keine wahre Befriedigung zu bieten vermögende Skeptizismus unserer Tage nicht verhindern können, daß der alte rohe Aberglaube wiederum sein wüstes Haupt erhob. Zwischen beiden und durch beide unbeirrt geht die Erkenntnis der Wahrheit ihren stillen, sichern Gang. Und wenn auch ihre Stimme zeitweilig von dem Lärm der Modetorheiten übertönt wird, so bleibt sie doch unverzagt. Eine bessere Zukunft wird ihr gewähren, was ihr die Gegenwart versagt. Sie kann warten, denn sie hat ein langes Leben, sie ist ewig.

Ein ungedrucktes Sendschreiben Herders d. d. Weimar, am 2. Oktober 1790.

Das nachfolgende Sendschreiben[1]), das Herder in seiner Eigenschaft als Vizepräsident des Konsistoriums in Weimar an die Geistlichen des Herzogtums erlassen hat, ist nach Form wie nach Inhalt in gleicher Weise von Interesse. Die Eindrücke der gewaltigen Umwälzungen, die das Jahr 1789 für Frankreich gebracht hatte und deren Übersprünge nach Deutschland die staatlichen wie die kirchlichen Behörden begreiflicherweise in Rechnung ziehen mußten, spiegeln sich in dem Herderschen Erlasse wieder. Es ist kein Zweifel, daß das Rundschreiben im Einverständnis mit Herzog Karl August ergangen ist und es bildet insofern ein Denkmal für die Gesinnung beider berühmten Männer. Hier folgt der Wortlaut:

Wohl Ehrwürdige,
Hochgeehrteste Herren Pastores!

Ob ich zwar an der Vorsicht und gehörigen Pastoralklugheit Ew. WohlEhrwürd. wie bei allen Amtgeschäften, so auch bei der jetzigen unruhigen Zeit-Crisis einiger Länder auf keine Weise zu zweifeln Ursache habe, vielmehr eine ansehnliche Anzahl würdiger Geistlicher nicht mir allein, sondern jedermann bekannt ist, die die Lage der ihnen anvertrauten Gemeinen aufs beste kennen und beherzigen, ihre Zusprüche öffentlich und besonders darnach einrichten, und sowohl durch Schweigen als Reden zu rechter Zeit den Ruhm der Vorsichtigkeit, so wie auch die Liebe und das Zutrauen ihrer Zuhörer in reichem Maass erlangt haben: so bewegen mich doch eben vorgenannte Zeitläufte an meine Herren Mitbrüder privatim dies Schreiben zu erlassen, welches ich auch privatim zu lesen, und nach geschehener Präsentation versiegelt dem Boten zu weiterer Besorgung wieder zuzustellen bitte.

Sehr oft nämlich hat ein zwar wohlgemeinter, aber zu unrechter Zeit angebrachter Eifer für das allgemeine Beste den gegenseitigen Erfolg gehabt, die Gemüther auf etwas aufmerksam zu machen, woran sie selbst nicht dachten; und indem die Furcht

[1]) Die Urschrift befindet sich gegenwärtig im Besitze des Herrn Ökonomierat Dittenberger in Eisenach, der uns das Aktenstück zur Verfügung gestellt hat.

und die Besorgniss sich Dinge einbildete, die nicht waren, solche wider ihren Willen erreget. So kann es auch in der jetzigen Zeit Geistliche geben, die aus einem besorglichen Temperament, beim Lesen der Zeitungen oder bei Anhörung gefährlicher, meistens übertriebener Gerüchte, ihre Empfindung darüber aus guter Meinung auf die Kanzel bringen, und durch Klagen, wo nicht gar durch eifrige Scheltworte, Gedanken unter die Zuhörer streuen, an welche diese für sich selbst nicht dachten. Unser Land hat das Glück, von einem Fürsten regiert zu werden, der auch persönlich die Liebe und das Zutrauen seiner Unterthanen im höchsten Grad hat: Vergleichungsweise mit andern Ländern haben diese weit weniger Auflagen, und bekanntermaasse gehet des Landesherren väterliche Sorge dahin, die Lasten, die sie tragen müssen, ihnen soviel möglich zu erleichtern. Dass dieses in beträchtlichen Stücken seit mehreren Jahren geschehen sei, ist bekannt: allen öffentlichen und Privatbeschwerden wird, wo es nur irgend seyn kann, aufs baldeste und glimpflichste abgeholfen: Der Zutritt zum Landesherren ist jedermann vergönnt, und sein Ohr steht jeder Klage und Bitte, sofern diese nur zu erfüllen ist, offen. Die Justiz wird bei uns promter und Kostenschonender, als in mehreren anderen Ländern verwaltet; und alles was nur den Schein der Unbilligkeit oder einer drückenden Beschwerde hat, kann sich dem Licht der Untersuchung nicht lange verbergen. Alle Landes-Collegia nehmen darauf Rücksicht, dass ganze Gemeinen so wenig als möglich belästigt werden, und man kommt ihnen zur Hülfe, wie man kann. Meinen Herren Mitbrüdern müssen zu alle diesem viele Proben und Beispiele bekannt sein; so wie ihnen auch Proben des Zutrauens, der Liebe und Dankbarkeit vieler Unterthanen und ganzer Gemeinen gegen ihren Landesherrn und viele Diener desselben nicht unbekannt seyn werden. Alle diese Rücksichten und Erfahrungen verbieten uns es völlig, unser Land nach Ländern ganz anderer Verfassung zu beurtheilen, und das Zutrauen sowie die Ruhe der Einwohner desselben auf irgend eine Weise durch Zweifel dagegen, Besorglichkeiten oder unzeitig-angebrachte Declamationen zu stören.

Dagegen fordert es des Geistlichen Amt und auch die Pflicht, die er als Unterthan und als Diener des Staats hat, seine Zuhörer nach der Lehre der Schrift zum Gehorsam, zur Liebe, Dankbarkeit und Zutrauen gegen ihren Oberen allgemein zu ermahnen, ihnen die Nothwendigkeit einer bürgerlichen Ordnung, den Nutzen der

daher auf sie fliesset, die Wohlthaten und Vortheile, die sie derselben schuldig sind, bei Veranlassungen seines Textes oder sonstigen Gelegenheiten väterlich oder brüderlich ans Herz zu legen; übrigens aber auf keine Weise in Materien einzugehen, die zu den Streitigkeiten oder Anmaassungen unserer Zeit gehörend sintemal ihm darüber auch aus guter Meinung Richter oder Parthei zu seyn, nicht oblieget.

Der Diener der Religion ist ein Diener des Friedens, ein Beförderer guter Ordnung, allgemein-anerkannter Pflichten und rühmlicher Sitten: seine Pflicht ist, jedermann für Vergehung und Schaden zu warnen, Uebelunterrichtete besser zu belehren, Bekümmerte und Missvergnügte, soviel an ihm ist, zu beruhigen, Irrenden oder Verführten auch bei Klagen und Beschwerden den Gesetzmässigen Weg zu zeigen und allenthalben den Geist der Vernunft, Billigkeit und Sanftmuth zu verbreiten, der im Geist Christi und seiner Religion ist.

Wie ich nun im geringsten nicht zweifle, dass ein jeder meiner Herren Mitbrüder demjenigen, was sein Amt und seine Pflicht hierbei erfordert, in allen Stücken und zur rechten Zeit mit Vorsicht und Klugheit, ohne welche die bessten unsrer Absichten missrathen, nachzukommen von selbst bedacht sein werde: so bin ich gleichfalls überzeugt, dass es, besonders bei den jetzigen Zeitumständen von guten Nutzen seyn, auch Sr. des regierenden Herrn Herzogs Hochfürstl. Durchlaucht zu gnädigstem Wohlgefallen gereichen werde, wenn ein jeglicher von ihnen sich bemühet, vornehmlich jetzt alle schicklichen Gelegenheiten zu benutzen, solches sowohl auf der Kanzel als bei Privat-Unterhaltungen mit seinen Pfarr-Kindern, jedoch wie ich nochmals wiederhole, mit Behutsamkeit im Allgemeinen und mit Vermeidung alles Scheins, als ob es absichtlich geschehe, durch wohlangebrachte Vorstellungen und Ermahnungen zu bewirken.

Denn uns alle, meine Brüder, bindet die Pflicht des Staats: die Ruhe, Ordnung und Sicherheit desselben ist ein gemeines Gut, ja der Grund aller Güter und Vortheile des Lebens. Hiezu als Freund, als Vater, als Seelsorger beizutragen, ist ein edles Geschäft der Priester- und Bürgerpflicht, der Religion und der Menschheit.

Hätte übrigens in einem einzelnen Fall irgend Einer meiner Herren Mitbrüder Rath oder Belehrung nöthig, oder merkte er irgend wo wieder Verhoffen, eine Unzufriedenheit, die ihm be-

denklich schiene und welcher er durch seinen Privatzuspruch nicht selbst abzuhelfen wüsste; so wird er wohlthun, wenn er, ohne weitere Ruchbarmachung, mir davon in der Stille eine schriftliche Anzeige zukommen lässt. Der Inhalt derselben soll jedem Inkompetenten ein Geheimniss bleiben, der Seelsorger soll dadurch auf keine Weise compromittiret werden, weil ich die äusseren Beziehungen seines Amtes kenne; es soll ihm aber, soviel an mir ist, an Rath und Zuspruch nicht fehlen.

Da Uns allen, meine Herren, Eine gemeinschaftliche Sache, das Wohl der uns anvertrauten Gemeinen, sowie die Pflicht unser Amt mit Vernunft, Klugheit und Liebe zu führen obliegt: so werden sie auch mit der gleichen Gesinnung dieses Schreiben lesen und es auf keine Weise als Tadel oder Besorgniss, sondern als eine den Zeiten angemessene pflichtmässige Exhoral-Zusprache ansehen, und den Inhalt desselben, wie ich nochmals bitte und Ihnen auf Priesterpflicht auflege, völlig für sich behalten, damit auf keine Weise eine üble Deutung oder das falsche Gericht eines Misstrauens auf irgend Einen getreuen Unterthan sich verbreite.

Ich darf nicht noch besonders hinzufügen, dass Sie, was ihr eigenes Interesse betrifft, auch in Rücksicht der jetzigen Zeiten, so liebreich und schonend gegen Ihre Gemeinen seyn werden, als es der Geist des Christenthums und unseres Amtes ohnedem fordert.

Mit völligem Zutrauen hierüber verharre ich voll Hochachtung und Liebe Ew. WohlEhrwürd.

Weimar, den 2. Octbr. 1790.

ergebenster
Herder.

Neuere Psychologie.

Von Chr. D. Pflaum in Rom.

In jüngster Zeit häufen sich die teilweise paradoxen Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen des Seelenlebens. Über die Treue des Gedächtnisses, über den Wahrheitsgehalt einfacher und eidlich bekräftigter Erinnerungsaussagen, über Suggestionen, Illusionen, Hallucinationen, über Einwirkung von Einübung, Ermüdung u. s. w. auf den Verlauf des seelischen Geschehens, über die Beziehungen der Bewußtseinsinhalte zur Außenwelt und zum Gehirn- und Nervensystem, über seelische individuelle Differenzen und eine ganze Reihe anderer Fragen sind Mitteilungen veröffentlicht worden, die einesteils durch ihre Form, andernteils durch ihren Gegensatz zu den gewöhnlichen Annahmen von der Beschaffenheit des „gesunden“ Menschenverstandes überraschen.

Mit besonderem Eifer machen sich Juristen und Pädagogen diese psychologischen Daten für ihren Interessenbereich zu nutze. Leider hat dieser gewiß sehr erfreuliche und fördernswerte Eifer des öfteren den Begleitumstand, daß man die Tragweite irgend einer vereinzelten wissenschaftlichen Feststellung erheblich überschätzt und aus derselben Folgerungen zieht, zu denen sie keineswegs berechtigt. Es offenbart sich dieser Übelstand regelmäßig, wenn man unterläßt, die vereinzelte Tatsache, die doch in engster Beziehung zu einer Vielheit anderer Tatsachen steht und deren Verständnis zu ihrer eigenen richtigen Deutung erfordert, in diesen Zusammenhang zu bringen. Da überdies wissenschaftliche Psychologie erst jungen Datums ist, ist es besonders angebracht, auf die Eigenart und die allgemeinsten Ergebnisse der psychologischen Forschung kurz hinzuweisen.

Das Studium der menschlichen Seele ist ja uralt, und es wird eigentlich von jedermann betrieben, da ohne dasselbe der gesellige Verkehr der Menschen untereinander unmöglich ist. Aber solches „Studium“ ist in der Regel nur eines von Fall zu Fall, beschränkt sich auf die Annahme von Analogien zu mehr

und minder zuverlässigen, gelegentlichen früheren Beobachtungen und bleibt auf das „studierende“ Individuum beschränkt. Die literarisch verwertete Erforschung des Seelenlebens hingegen hat zuvörderst die Tendenz, das Erkannte zum dauernden geistigen Gemeingut zu machen, und sie geht ferner darauf aus, entweder die außerordentlichen und nachhaltigsten Erscheinungen zu ergründen oder die Gesamtheit der Erscheinungen in allen ihren Teilen und deren Zusammenhang zu begreifen. Das Ergründen der außerordentlichen Erscheinungen, im besonderen der für Selbsterhaltung und Fortpflanzung bedeutsamen Gemütserregungen ist bekanntlich die Domäne der schönen Literatur, der Dichtkunst. Allein der Künstler kennt nur Individualitäten, nur Einzelgeschehnisse, und sein Streben geht darauf aus, den Leser oder Hörer zum getreuen und unmittelbaren Nacherleben des von ihm dargestellten Geschehens zu befähigen. Der hohe Wert solcher Künstler-Psychologie soll nicht bestritten werden. Allein bei ihr kommt erstens das allen Individuen Gemeinsame zu kurz, zweitens bleiben die nicht dem oberflächlichen Blick sich darbietenden seelischen Elemente von scheinbar minderer Bedeutung außer Betracht, so daß von einem vollkommenen Verständnis des Seelenlebens hier nicht die Rede ist. Dieses Verständnis vermag allein die zweitgenannte Untersuchungsweise zu vermitteln, die wissenschaftliche.

Die Fälle von Einzelwissen, welches die emporblühenden empirischen Geisteswissenschaften, namentlich Sprachwissenschaft, Volkswirtschaftslehre, Rechtswissenschaft, Geschichte, Ethnologie, zu Tage förderten und welches zur Zusammenfassung drängte, war der mächtigste Hebel für die Entstehung einer Wissenschaft von den Grundlagen, den letzten erfahrbaren Voraussetzungen all dieses Wissens, von den Elementen und primären Beziehungen der Psyche. Die Einsicht in die Natur des elementaren seelischen Geschehens kann allein das wahre Verständnis der höheren geistigen Vorgänge begründen. Allerdings ist die Psychologie als Grundwissenschaft der streng empirischen Geisteswissenschaften auch gehalten, sich aller dogmatischen Neigungen zu entschlagen und zuvörderst sich einer strengen und umfassenden Beobachtung ihres Tatsachenbereiches zu befleißigen und bei der theoretischen Verwertung der in großer Zahl für gleichartige Erscheinungen gemachten Feststellungen möglichst exakt zu sein.

Wie will man denn aber psychische Erscheinungen, unfaßbare, momentane Bewußtseinsakte beobachten wollen, wie will man denn ihnen beikommen, gleich den Phänomenen der Außenwelt, die den Werkzeugen des Naturforschers standhalten? Hat doch Kant ausgesprochen, daß die formale Unbeständigkeit und Flüchtigkeit der seelischen Erlebnisse für die Psychologie ewig ein Hindernis sei, eine wahre Wissenschaft zu werden! Wir müßten uns freilich bescheiden, wenn wir hierzu heute, wie zu Kants Zeiten, keine andere psychologische Methode besäßen als die einfache innere gelegentliche Selbstbeobachtung. Allein, dank dem Vorbilde der biologischen Naturwissenschaften, sind wir reicher geworden und verfügen über zwei große Gruppen von Methoden, die, von zahlreichen Forschern in Deutschland, Nordamerika, England, Frankreich und Italien eifrig gehandhabt, bereits bedeutsame Proben ihres Wertes und gesicherte Erkenntnisse von großer Tragweite gezeitigt haben.

Jene beiden Gruppen, heute geübte psychologische Untersuchungsmethoden, kann man als individuelle und als generelle oder genetische bezeichnen. Maßgebend ist die erste Gruppe und innerhalb derselben die Selbstbeobachtung des normalen erwachsenen Individuums; denn das eigene Erleben oder wenigstens die Möglichkeit des eigenen Lebens ist in Zweifelsfällen stets entscheidend, ob eine seelische Tatsache als solche anerkannt wird und anerkennbar ist. Komplizierte, sogenannte „höhere“ seelische Geschehnisse des Gemüts- und Trieblebens sind überhaupt nur so verständlich, daß sie gemäß den eigenen Erlebnissen des Untersuchenden interpretiert werden. Zu den „individuellen“ Methoden gehört sodann „physiologische Psychologie“, welche in Rücksicht auf die durchgängig bestehende Abhängigkeitsbeziehung zwischen Körper und Seele die Anatomie und Physiologie des Gehirns, des Nervensystems und der Sinnesorgane namentlich in der Absicht heranzieht, die dem psychischen Geschehen parallelen physischen Vorgänge kennen zu lernen und auch aus der Beschaffenheit dieser hie und da für die Auflösung verwickelter Bewußtseinsvorgänge Anhaltspunkte oder Wegweiser zu erhalten. Eben der Physiologie verdankt die moderne Psychologie die Anregung zu der vollkommensten und für sie charakteristischen ihrer individuellen Methoden, der experimentellen. Jedes Experiment geht ja darauf aus, Vorgänge unter bestimmten und planmäßig veränderlichen Bedingungen

zu beobachten. Für die Psychologie gewährt das experimentelle Verfahren den Vorzug vor der einfachen gewöhnlichen Selbstbeobachtung, daß Beobachter und Versuchsperson vorbereitet sind, daß der Beobachter den äußeren Reiz qualitativ und intensiv kennt und nach Belieben abwechseln kann und daß, zumal die Reize einfach zu sein pflegen, die Versuchsperson sehr scharf und eindeutig reagieren kann. Die besondere Technik des psychologischen Experiments ist heute natürlich zwar noch nicht vollkommen, aber doch schon sehr hoch entwickelt.

Die Experimente, welche man gegenwärtig in den psychologischen Laboratorien anstellt, lassen sich in zwei Klassen scheiden: in jene, welche sich auf die Messung der Empfindungen und die Prüfung der Vorstellungen und einfach bedingten Gefühle und Willensvorgänge beziehen; und jene, welche zum Ziel haben, die Dauer gewisser psychischer Vorgänge zu bestimmen. Die ersten, welche „psychophysische" heißen, drehen sich im wesentlichen um das Weber-Fechnersche Gesetz von der gesetzmäßigen Beziehung zwischen Reiz und Empfindung; die zweiten zur zeitlichen Bestimmung psychischer Vorgänge (auch Reaktionsexperimente genannt) dienen im letzten Grunde dazu, durch Vergleichung der unter verwandten Bedingungen hervorgerufenen psychischen Vorgänge und der zu ihrem Verlaufe notwendigen Zeiten über das Vorhandensein, die Stellung und Bedeutung nicht klar bewußter Zwischenprozesse zu entscheiden. Ferner gibt es noch weitere sehr erhebliche Experimente, die sich in die obige Einteilung nicht einfügen lassen: die Messung des Umfanges des Bewußtseins, der Leistungen der Aufmerksamkeit, der Dauer der Nachbilder sinnlicher Eindrücke, Experimente über Reproduktion der Vorstellungen und Assoziationen. In naher Beziehung hierzu stehen Experimente über die psychischen Wirkungen gewisser dem Körper zugeführter Reizstoffe (Thee, Kaffee, Alkohol etc.) und Gifte, ferner die hypnotischen Experimente und das psychologische Studium des verbrecherischen Menschen.

Während nun die individuellen Methoden die seelischen Vorgänge erforschten, wie sie sich im Individuum abspielen, betrachtet in dem gegenwärtigen Zeitpunkte seiner Entwicklung und in der vollen Entfaltung seiner seelischen Anlagen, dehnt sich die generelle oder genetische Methode aus auf alle irgendwie existierenden elementaren seelischen Vorgänge. Sie

hat es im wesentlichen zu tun mit ihrer Entstehung sowohl beim Individuum, als bei der Menschheit, als in der Tierwelt. Wir haben so entsprechend die Psychologie der Kindheit, die Sozial- oder Völker-Psychologie und die Psychologie der Tiere. Neben diesen, bei welchen der Gesichtspunkt der vorwärts schreitenden Entwicklung, der Evolution, der dominierende ist, haben wir schließlich die pathologische Psychologie, welche für die allgemeine Erkenntnis des Seelenlebens insofern von sehr hoher Bedeutung ist, als sie die rückwärts schreitende Entwicklung, die Involution, und die geistigen Anomalien zu Forschungsobjekten hat.

Die wichtigste Aufgabe des Psychologen ist es nun, die große Zahl der durch diese mannigfaltigen Methoden herbeigeschafften Daten, nachdem ihr Erkenntniswert im einzelnen feststeht, zu vereinigen, aus der Vielheit die gemeinsamen Momente herauszuheben. Er vermag dann eine auf sorgfältig nachgeprüfte Erfahrung sicher gegründete Darstellung von den Bedingungen, den Komponenten und der Entfaltung des seelischen Geschehens zu bieten. Die Darstellung hat das Bestreben, nicht bloß eine Analyse des Bewußtseinsverlaufs in seiner Tatsächlichkeit zu bieten und der Fülle und Buntheit des unmittelbaren Lebens gerecht zu werden, sondern auch zu erklären, die Einzelheiten unter Begriffe zu bringen.

Die wesentlichsten Errungenschaften der neueren psychologischen Forschung, welche bleibenden Wert haben, in wenigen Sätzen auszusprechen, hat viel Bedenkliches: einesteils weil selbst in bezug auf die fundamentalen Sätze eine vollkommene Einstimmigkeit aller Forscher nicht besteht, andernteils weil das angeblich Neue von der früheren Einsicht nicht scharf genug getrennt werden kann. Das Bedenkliche mindert sich indes, wenn — wie hier — das Hauptinteresse der Sache und nicht der Entstehungsgeschichte und literarischen Geltung zukommt. Demgemäß darf man als derzeitige, auf die Ergebnisse erfahrungswissenschaftlicher Forschung gegründete Einsicht folgendes aussprechen:

An Stelle der bisherigen Annahme zweier Wesenheiten, des physischen Individuums und des psychischen Individuums, tritt der eine Begriff des psychologischen Individuums. Nur die Zusammenfassung des physischen und des psychischen Geschehens vermag der Korrespondenz und wechselseitigen Bedingtheit beider

Lebensäußerungen gerecht zu werden; im besonderen läßt sich die sich immer erneuernde zweckmäßige Anpassung der körperlichen Struktur an die Lebensumstände und andererseits die Mechanisierung, der automatische Ablauf früher bewußter Vorgänge nur unter der Voraussetzung eines einheitlichen psychophysischen Organismus verstehen.

Diese Erkenntnis hindert nicht, daß nach wie vor seelische und geistige Vorgänge einerseits, körperliche Vorgänge andererseits auch gesondert betrachtet werden und daß für unsere Betrachtung ein Bewußtseinsinhalt und eine Nervenzellenerregung unvergleichbare Dinge bleiben, solange wir sie eben nicht beide aus einem höheren Gesichtspunkte vereinheitlichen. Psychophysischer Parallelismus oder psychophysische Wechselwirkung sind darum auch beide gegenwärtig als Hypothesen in Übung.

Das seelische Geschehen für sich allein gilt nicht mehr als gesetz- und regellose Äußerung einer unbestimmbaren Seele. Die moderne Psychologie, welche strenge Erfahrungswissenschaft sein will, läßt Art und Existenz einer substantiellen Seele ganz unerörtert, kümmert sich nur um das seelische Geschehen. Sie hat sich davon überzeugt, daß das Bewußtsein nicht einfach, sondern stets ein Komplex elementarer, freilich nur unter besonderen Bedingungen isoliert erlebbarer Einheiten ist. Die Teilung des Bewußtseins in eine bestimmte Zahl selbständiger sogenannter „Seelenvermögen“ ist verworfen, weil die quantitativ undeterminierbare Kompliziertheit aller Bewußtseinsinhalte und die Tatsache, daß an jeglichem Bewußtseinsinhalte homogene und disparate Bestandteile beteiligt sind, erkannt ist. Rein psychologisch werden heute als Elemente nur Empfindungen und Gefühle unterschieden, als Komplexe, Vorstellungen und Affekte. Psychophysisch erfahren die Empfindungen eine Scheidung nach dem Sinnesgebiete, das sie betreffen; auch hier ist die frühere Fünfteilung der Empfindungen verlassen und eine Sieben- bezw. Achtteilung festgesetzt worden. Als Gesetz der Beziehungen zwischen den psychischen Elementen gilt nach wie vor die Assoziation nach Ähnlichkeit und nach räumlich-zeitlicher Berührung; aber die Assoziation vollzieht sich nicht, wie Herbart annahm, zwischen festen Vorstellungen, sondern zwischen Empfindungen, deren Qualität und Intensität von der Disposition des Nervensystems und der spezifischen Gehirnzellen bedingt und nicht konstant ist. Die Urteile und Begriffe werden auf ihren

psychologischen Charakter noch untersucht, die Gefühle werden von verschiedenen Forschern verschieden klassifiziert und ihre Beziehungen zu einander und zum übrigen Bewußtseinsinhalt verschieden aufgefaßt. Auch die Tatsache der jeweiligen Bewußtseinseinheit an sich und ihre Formen sind noch nicht geklärt.

Die Hypothese, daß die Entfaltung des individuellen Seelenlebens eine verkürzte Wiederholung der Erlebnisse der Gattung ist, ist im wesentlichen verworfen. Hingegen ist die Annahme, daß ein Parallelismus zwischen der individuellen seelischen Entwicklung und der Entwicklung der Formen und Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens besteht, in großem Umfange bestätigt. Vornehmlich aber ist die Erkenntnis bedeutsam, daß für die seelische Lebensäußerung der niederen und höheren Tiere, der höchststehenden Menschen und der geschichtlichen und gegenwärtigen Gesellschaft die gleichen Gesetze gelten. Die menschliche Gesellschaft und das Individuum beeinflussen einander wechselseitig in derselben Weise, wie die gegenwärtigen und früheren Erlebnisse eines Individuums bei gleicher Mannigfaltigkeit und gleichem Reichtum der Erlebnisse einander beeinflussen würden.

Die Entfaltung des individuellen Seelenlebens und entsprechend des sozialen Lebens zeigt ein Wachstum der geistigen Energie, indem durch das wiederholte Erleben der ehemals klare und gesonderte Bewußtseinsinhalt unbewußt und automatisch reproduziert wird, größere Reihen durch ein Zeichen zusammengefaßt werden, und so der Verarbeitung neuer geistreicher Erwerbungen Platz und Kraft bereitet ist.

Über Adolf Harnacks Reden und Aufsätze.[1]

Von

Dr. G. Fritz, Charlottenburg.

Wollte man es unternehmen, die Vielseitigkeit der Ideen und fruchtbaren Anregungen, wie sie von der Persönlichkeit Adolf Harnacks ausgegangen sind, allein auf Grund dieser Sammlung zu würdigen, so empfängt man schon bei der ersten Lektüre den Eindruck eines reichen, nach vielen Seiten hin Licht ausstrahlenden Lebens. Die in zwei Bänden vereinigten Reden und Aufsätze stammen aus den Jahren 1880 bis 1902, sie sind zum größten Teile sofort nach ihrer ersten Veröffentlichung in weitere Kreise gedrungen und haben, wie der Aufsatz über das Apostolikum (1892), den lebhaftesten Streit der Meinungen hervorgerufen. Von anderen wertvollen Abhandlungen und Reden seien hier genannt „Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte“ (1890), „Martin Luther“ (1883), „Das Christentum und die Geschichte“ (1896), „Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte“ (1899). Zwei Vorträge, gehalten auf dem evangelisch-sozialen Kongreß zu Frankfurt a. M. (1894) und bei gleicher Gelegenheit zu Dortmund (1902), zeigen uns Harnack als Sozialpolitiker von weitschauendem Blick und klaren Zielen, der zweite insbesondere legt seine Stellung zu den Fragen der Volkserziehung dar. Ich nehme Veranlassung, auf beide etwas näher einzugehen. In dem ersteren Vortrage „Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche“ geht H. von dem Grundsatz aus, daß diese Aufgabe heute nur mit Hülfe der Geschichte bestimmt werden kann. Im Evangelium treten zunächst zwei Elemente hervor: ein quietistisches, radikales und daneben das Prinzip der

[1]) Adolf Harnack, Reden und Aufsätze. 2 Bände. Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhdlg. (Alfr. Töpelmann) 1904. 349 u. 379 S. 8⁰. 10 Mk.

Nächstenliebe im Rahmen eines freien Bruderbundes, welches jedes indifferente Verhalten von vornherein ausschließt. Keine Wirtschaftsordnung hat je die Christenheit ihrer Aufgabe entfremden können, aber sie bleibt ein individuelles Problem auf der Grundlage der Freiheit, ein sozial-wirtschaftliches Programm läßt sich nicht aufstellen. Hierauf beruht das Wesen des christlichen Humanismus, das H. mit den treffendsten Worten zu charakterisieren weiß. Es wird uns dann die geschichtliche Stellung des Christentums in den sozialen Aufgaben, die im Laufe der Jahrhunderte erfolgten Wandlungen in Form einer meisterhaft ausgeführten historischen Skizze veranschaulicht, bevor sich H. zu der Situation und Aufgabe der Gegenwart wendet. Eine patriarchalische Fürsorge, wie in früheren Zeiten, ist nicht mehr möglich: die politische Gleichberechtigung, Erhöhung der allgemeinen Bildung, Kapitalismus und Weltwirtschaft, die Schärfung der Gewissen haben eine völlig veränderte Grundlage geschaffen. Allgemeiner wird die Sehnsucht nach einer bestimmten Weltanschauung, nach einem festen tröstlichen Glauben. Aber dem gegenüber erweist sich als notwendig die Wirkung von Person zu Person im Rahmen der Gemeinschaft, die Kirche kann nicht theoretisch wirtschaftliche Fragen verhandeln, ihre Aufgabe ist es, sich bei Stellungnahme zu allen Zeitfragen geistigen Einfluß zu sichern und sich durch Pflege der Bildung und der geistigen Güter sowie durch die Erziehung freier, selbständiger Persönlichkeiten als Macht im sozialen Leben zu betätigen.

Es sind dies dieselben Ziele, die der Comenius-Gesellschaft seit Jahren bei ihrer Tätigkeit im Dienste der auf dem Boden christlicher Humanität erwachsenen Tätigkeit auf dem Gebiete der Volkserziehung vorschweben, Ziele, die, um erreicht zu werden, das Zusammenwirken der verschiedensten Faktoren unseres Kulturlebens erfordern, und es ist mit Freuden zu begrüßen, daß sich eine Persönlichkeit wie Ad. Harnack in so entschiedener Weise zu Anschauungen bekennt, die die Seele der Bestrebungen der C. G. bilden. Nicht minder ist dies der Fall in dem andern Vortrage „Die Bedeutung des modernen Bildungsstrebens“ (1902). In dem gesteigerten Streben nach Bildung erblickt auch Harnack ein wesentliches Merkmal der Zeit, dabei besonders in dem Umstande, daß es in erster Linie die arbeitenden Klassen und die Frauen sind, die hier ihre Bedürfnisse geltend machen, während der Staat dem gegenüber in einer zurückhaltenden Stellung

beharrt. Harnack untersucht dann den sittlichen und sozialen Wert dieser Bildungsbestrebungen, den er hoch ansetzt, charakterisiert auch die meist Beschränktheit verratende Bildungsgegnerschaft. Für ihn stellt sich das moderne Bildungsstreben in drei wesentlichen Zügen dar: der Richtung auf die Wissenschaft, auf wirtschaftliche Selbständigkeit, auf Steigerung des Lebensgefühls überhaupt. Als günstige Wirkungen davon sind zu erhoffen der Ausgleich der Stände und damit die Förderung des sozialen Friedens. Aber auch die vorhandenen Gefahren werden nicht verkannt, vor allem Halbbildung und Gleichmacherei. Es ist eine schwierige Aufgabe, hier richtig abzugrenzen. Die Fachbildung muß Ausgangs- und Anknüpfungspunkt sein. Erkennbar bleiben muß stets die Wirkung auf den sittlichen Zustand des Bildungsbeflissenen. Auch hier wiederum bezeichnet Harnack als das letzte Ziel die Gewinnung einer einheitlichen, geschlossenen Weltanschauung, die Umbildung der Persönlichkeit zu höherem Sein, die Vertiefung des inneren Sinnes. — Den „Reden und Aufsätzen“ Harnacks, die sich durch einen verhältnismäßig billigen Preis auszeichnen, ist die weiteste Verbreitung zu wünschen; sie wenden sich an alle Gebildeten, allen, denen es eine Sache des Herzens ist, den religiösen und sozialen Problemen unserer Zeit näher zu treten, kann eine nähere Bekanntschaft mit der Sammlung auf das angelegentlichste empfohlen werden.

Besprechungen und Anzeigen.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verb. u. verm. Aufl. hrsg. v. D. Albert Hauck. 12. Band: Lutheraner-Methodismus. 13. Band: Methodismus in Amerika — Neuplatonismus. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. 820 u. 804 S. Lex.-Okt. geb. je 12 Mk.

In einer in Anbetracht der Größe des Unternehmens schnellen Folge sind die beiden vorliegenden Bände erschienen. Sie enthalten wiederum eine Reihe wichtiger Artikel, die in engster Beziehung zu dem Arbeitsgebiet der C. G. stehn. Über die niederländische Theologenfamilie Lydius, aus der Martinus Lydius, geb. 1539, sich besonders um die Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder verdient gemacht hat, berichtet S. D. van Veen, über Louis Maimbourg C. Pfender. Der holländische Mystiker Hendrik Mande wird von L. Schulze in ausführlicher Weise gewürdigt. Der wichtige Aufsatz über die Manichäer rührt aus der Feder von K. Kessler her. Etwas eingehender hätten wir gern den Artikel über Marsilius von Padua gesehen (Fauder), da die Bedeutung dieses bedeutendsten und gelehrtesten Publizisten des christlichen Humanismus im 14. Jahrhundert nicht hoch genug geschätzt werden kann. In längeren Artikeln werden ferner behandelt Melanchthon von Kirn, Menno Simons und die Mennoniten von S. Cramer. Der letztere Aufsatz beschäftigt sich auch mit den Veröffentlichungen der Comenius-Gesellschaft und ihres Vorsitzenden, die ja in dieser Sache manches Neue zu Tage gefördert haben und die, wie es in dem Artikel heißt, die Bedeutung des sog. Anabaptismus in einem neuen, um vieles günstigeren Lichte erscheinen lassen.

Im 13. Bande berichten J. Loserth über Militsch von Kremsier, den Vorläufer von Huss, R. Eibach über Milton und E. Tröltsch über die englischen Moralisten. Von besonderem Interesse werden für alle, die dem Arbeitsgebiete der C. G. nahe stehn, die ausführlichen Darlegungen von W. Köhler über die Münsterschen Wiedertäufer, über Thomas Münzer von Th. Kolde und über den Neuplatonismus von M. Heinze sein. Auf eine Anzahl weiterer, die Reformationsgeschichte betreffender Artikel sei an dieser Stelle nur im allgemeinen hingewiesen. G. Fr.

Herders Werke. Herausgegeben von Prof. Dr. Theodor Matthias. Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe Leipzig und Wien. Bibliographisches Institut. 5 Bände.

Es ist keine leichte Aufgabe, den reichen, für unser Volk gerade jetzt wieder so überaus bedeutsamen Schatz an Herders literarischen Leistungen in einer knappen Auswahl auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Prof. Dr. Theodor Matthias hat die Aufgabe in der 5-bändigen Ausgabe, die soeben im Verlage des bibliographischen Instituts erschienen ist, recht glücklich gelöst — glücklich besonders insofern, als er neben dem oft einseitig in den Vordergrund gestellten Wirken Herders als Dichter und Volksliedersammler hier auch die Tätigkeit des „warmherzigen religiösen Erweckers, des geistvollen Bibelkundigen und des gedankentiefen Christenlehrers" zur Geltung kommen läßt. Der Bedeutung, die Herder für unsere Zeit gewinnen kann, ist durch diese Art der Auswahl sehr richtig Rechnung getragen; mögen die Lebensbeschreibung und die Einführungen in die einzelnen Schriften, die Matthias bietet, dazu beitragen, daß Herder diese Bedeutung wirklich gewinnt! Mithelfen müßte dazu neben der vorliegenden Ausgabe unseres Erachtens freilich noch eine wirklich allgemeinverständlich geschriebene, nicht zu umfangreiche Biographie des Dichters, die, Hayms und Kühnemanns vortreffliche Darbietungen benutzend und recht oft mit Bruchstücken aus Herders Schriften und Briefen redend, ein anschauliches Lebensbild des Mannes zeichnete, der „am Schlusse der Aufklärungszeit ein einheitliches Weltbild suchte und wenigstens ahnend und empfindend fand".

Adelbert Wiegand, Herder in Straßburg, Bückeburg und in Weimar. Ein Erinnerungsblatt zum 100jährigen Gedächtnistage seines Todes. 8⁰. VI, 53 S. Weimar, H. Böhlaus Nachf., 1903. Ungeb. 1 Mk.

Diese mit wohltuender Wärme abgefaßte Gedächtnisschrift sucht weiteren Kreisen die Persönlichkeit und vielseitige Wirksamkeit Herders nahe zu bringen. Eingehender behandelt, soweit dies der beschränkte Raum überhaupt gestattet, wird nur die Weimarer Zeit, für diese Epoche wird uns Herder in seiner theologischen und pädagogischen Tätigkeit, in seinen Beziehungen zum Hof, zu Goethe und zu seiner Familie geschildert. Die Schrift verdient durchaus empfohlen zu werden. G. Fr.

Hausrath, Adolf, Richard Rothe und seine Freunde. Bd. 1. Gr. 8⁰. IX, 403 S. Berlin, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1902.

Hausrath ist mit Rothe seit 1859 bekannt gewesen und hat mit ihm bis zu dessen Tode im Jahre 1867 zusammen gelebt und gewirkt. Er hat von dem Wesen Rothes einen persönlichen Eindruck erhalten

und manches, was einem Fernstehenden unklar geblieben wäre, verstanden und deshalb in den richtigen Zusammenhang mit dem Leben seines Freundes und Kollegen bringen können. Der vorliegende Band gewährt einen klaren Einblick in die geistige Entwicklung dieses für die Geschichte der protestantischen Kirche äußerst bedeutsamen Mannes.

Richard Rothe, der als Sohn eines Auditeurs 1799 in Posen geboren wurde, verlebte seine Jugendzeit hier, in Stettin und in Breslau und genoß als einziger Sohn eine gute, eingehende Erziehung, die ihn, den frühreifen, phantasievollen Knaben, zu einem Grübler und Verehrer der Poesie und Religion machte. Die Begeisterung der Freiheitskriege, die romantische Dichtung, namentlich die Schriften von Novalis und Friedrich Schlegel, und die Lektüre der Bibel dienten dazu, diese Neigung des Knaben zu verstärken, schon auf der Schule entschloß er sich, Theologie zu studieren, nachdem, wie sein Lieblingsschriftsteller Jean Paul einmal sagt, die Poesie sein Herz erweicht und umgepflügt hatte, damit der Same der Religion aufgehen konnte, und im April 1817 bezog er die Universität Heidelberg, um sich dem vorgesetzten Studium zu widmen. In herzlicher Schilderung führt Hausrath das Leben des jungen Theologen in Heidelberg vor, seine Studien und seinen Verkehr, seine Zugehörigkeit zur deutschen Burschenschaft, deren Prinzipien seinem romantischen Geiste zusagten, und seine Stellung zu Romantik und Rationalismus. In Heidelberg sah der junge Student auch die von ihm verehrten Romantiker A. W. Schlegel, Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck, deren Bekanntschaft eine Enttäuschung für ihn war, und seinen Liebling Jean Paul, über dessen Leutseligkeit er einen begeisterten Brief nach Hause richtete.

Von Heidelberg ging Rothe im Oktober 1819 nach Berlin, um hier Schleiermacher und Neander, sowie Hegel zu hören. Der Aufenthalt in der nüchternen preußischen Residenzstadt sagte dem aus der Neckarstadt kommenden Studenten wenig zu, die Gesellschaft erschien ihm zu vergnügungssüchtig und zu weltlich, und am wohlsten fühlte er sich in dem frommen Verwandtenkreise der Le Coque, Reinhardt, Held, Semler u. a., hier änderte er auch seine Ansichten über die Burschenschaft und ihre Ziele und begann sich einer ernsten religiösen, aber immerhin aufgeklärten Richtung zuzuneigen. Schleiermacher scheint den jungen Theologen wenig befriedigt zu haben, er lehnte auch dessen Rat, sich zu habilitieren, ab. Sein Verkehr mit Neander, dem pietistischen Prediger Löffler und dem frömmelnden Baron von Kottwitz, vor allem aber mit seinem Landsmann Tholuck war entscheidend für sein ferneres Studium, er wurde nach und nach dem Pietismus zugeführt, wie seine Briefe und Gedichte aus jener Zeit erkennen lassen, und erwägt sogar ernstlich, welche Vorteile der Katholizismus dem Protestantismus gegenüber biete. Von Neander

wird Rothe bestimmt, das Predigerseminar in Wittenberg, das von dem Pietisten Heubner geleitet wurde, zu besuchen: er bewirbt sich um Aufnahme und erhält, nachdem er das erste Examen glänzend bestanden hatte, die erbetene Freistelle. Schon beschäftigte sich Rothe mit dem Gedanken, die akademische Laufbahn einzuschlagen, da erhielt er von Heubner eine Anfrage, ob er den Posten des preußischen Gesandtschaftspredigers in Rom annehmen wolle. Nach einigen Tagen reiflicher Überlegung erklärte sich Rothe bereit dazu, legte sein Examen pro ministerio ab, verheiratete sich mit Fräulein von Brück und reiste im Dezember 1823 nach Rom ab. Diese Berufung war für den jungen Kandidaten ein großes Glück, sie brachte ihn in einen Wirkungskreis, wo ganz andere Anschauungen, als die er bisher in sich aufgenommen hatte, herrschten, und bewahrte ihn davor, ein pietistischer Pfarrer zu werden.

„Wie Rothe das Glück gehabt hatte, sagt Hausrath, mit seinen Universitätsstudien in die große Epoche der deutschen Philosophie zu fallen, so war es ihm hier beschieden, eine denkwürdige Evolution der deutschen Kunstentwicklung aus nächster Nähe zu beobachten und die Anregungen einer solchen bewegten geistigen Atmosphäre wohltätig zu empfinden.“ Unterstützt von Bunsen, der eine völlige Erneuerung des protestantischen Kultus plante, gelang es ihm, die Gemeinde in herzlicher Gemeinschaft um sich zu vereinigen und einen Freundeskreis, zu dem Schnorr von Carolsfeld, Ludwig Richter, der Schwede von Maydell, Adolf Zimmermann gehörten, zu erwerben. Seine Sehnsucht nach Deutschland bricht aber immer wieder hervor, er bemüht sich bei Heubner und bei Bunsen um einen Nachfolger, und als sein Landsmann Tholuck bereit ist, seine Stelle zu übernehmen, kehrte er mit seiner Gattin im August 1828 nach der Heimat zurück. Hier erhielt Rothe eine Stelle als Docent am Predigerseminar in Wittenberg, wo er sich in der kirchlich bewegten Zeit der dreißiger Jahre mit großem Eifer seiner Tätigkeit, die Kandidaten zum Amte vorzubereiten, hingab. Hausrath hat auch in dieses Kapitel über Rothes Aufenthalt in Wittenberg anschauliche Schilderungen der herrschenden Zeitströmung, vor allem der kirchlichen Gegensätze eingeflochten und Rothes Stellung zu den verschiedenen Parteien eingehend beleuchtet. Mit Rothes Berufung und Übersiedlung nach Heidelberg 1834 schließt der erste Band ab. G. A.

Bemerkungen und Streiflichter.

Der bekannte Theologe K. B. Hundeshagen sagt in seiner zu Heidelberg im Jahre 1852 gehaltenen nachmals berühmt gewordenen Rede über den „Gedanken der Humanität und die Kirche“, daß die **Humanitätsidee** zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein „heimatloses Kind war, das weder in den Kirchen noch in den Staaten Europas eine Stätte hatte, da es sein Haupt hinlegen konnte“. (Näheres darüber in dem Aufsatz: „Die Ideen der Humanität und die Kirche“ in den MCG Bd. XI [1902] S. 112 ff.) — G. Uhlhorn erklärt in seinem Werke: „Die christliche Liebestätigkeit“ (III, 263 ff.), daß die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts den Gedanken, daß das Christentum zugleich wahre Menschlichkeit sei, habe verkommen lassen. (MCG Bd. X, S. 58.) — Über die bezüglichen Ausführungen D. Karl Sells (Bonn) vergl. den Aufsatz von Ludw. Keller in den MCG Bd. IX [1900] S. 15 ff.

Die furchtbaren Verfolgungen, die seit dem 4. Jahrhundert von der Staatskirche über die Kultgesellschaften des Humanismus verhängt worden sind, zwangen die letzteren, sich mit einem Schleier zu umgeben und sich in die Stille zurückzuziehen. Unter dem Druck der Verhältnisse erwuchs eine Verfassung, die sich im Laufe der Jahrhunderte wiederholt als eine vorzügliche Kampfes-Organisation jedesmal dann am meisten bewährt hat, wenn sie angegriffen wurde. Aber für die Beibehaltung dieser Verschleierung lagen doch auch andere sehr achtungswerte Gründe vor: vor allen der stets festgehaltene und stets betätigte Wunsch, ungekannt und ungenannt und gleichsam unsichtbar zum Wohle ihrer Mitmenschen zu wirken. Nirgends hat dieser Wunsch in der Literatur einen rührenderen Ausdruck gefunden als in den Schriften der sog. Gottesfreunde des Mittelalters, die stets betonen, daß Gott die Seinen kennt, daß die Menschen aber die „Freunde“ nicht kennen sollten.

Ein in allen Jahrhunderten bis in die Zeiten des Neuplatonismus hinein wahrnehmbare Eigentümlichkeit der Kultgesellschaften des Humanismus ist die häufige Bezugnahme auf **Johannes den Evangelisten** und auf **Johannes den Täufer** oder die beiden „Herren Johannesen“, wie es in den Schriften der altdeutschen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts heißt. Diese Eigenart der ältern Sozietäten kehrt in der seit 1717 sich ausbreitenden neuenglischen Sozietät mit gleicher Stärke wieder und sie muß demnach in den Überlieferungen tief begründet gewesen sein. Nennen sich doch sogar manche Sozietäten sehr frühzeitig Johannes-Gesellschaften, d. h. Johannes-Gemeinden, wobei es nicht ganz klar wird, welcher der beiden Johannes oder ob sie beide gemeint sind. Einige der Gründe, die diese Berufung auf Johannes den Evangelisten oder den Täufer erklärlich machen, finden sich in dem Aufsatz:

„Christentum und Platonismus“ in den MCG Bd. X 1901, S. 7 ff. Hand in Hand mit dieser, halb symbolischen Andeutung ihrer Grundsätze, geht in den Kultgesellschaften die Betonung des Pythagoras, Sokrates und Plato, die mit der Vorliebe für Johannes den Evangelisten auf das Engste zusammenhängt. Der Name „Johannis-Gesellschaft“ (Johannis-Loge) bezeichnet zugleich die Tatsache, daß, wie man annahm, deren Angehörige erst in der Vorhalle des „Tempels der Weisheit“ angelangt waren.

Die Geschichte der **Universitäten**, zumal der deutschen, ist für die Geschichte des christlichen Humanismus im ganzen ohne erhebliche Bedeutung geblieben, wenigstens soweit es sich um dessen Förderung, nicht um seine Bekämpfung handelt. Nur einige wenige Universitäten machten davon eine Ausnahme, darunter besonders die Universität Halle im 18. Jahrhundert. Mit vollem Rechte sagt Otto Hintze in seinem höchst lesenswerten Vortrage „Geist und Epochen der preußischen Geschichte“ (Hohenzollern-Jahrbuch 1903 S. 83): „Die Universität Halle, wo A. H. Francke und der Jurist Chr. Thomasius lehrten, wurde im 18. Jahrhundert die eigentlich preußische Staats-Universität, in der der Geist des neuen Staates lebte“. Und der Geist dieses neuen Staates war seit den Tagen des Großen Kurfürsten eben der Geist der Toleranz und des Humanismus, wie er im älteren Pietismus lebte.

Neben Shakespeare hat kein Engländer auf Herder wie auf Wieland größeren Einfluß geübt als der Mann, den Herder selbst den „liebenswürdigen Plato Europas“ nennt, nämlich **Shaftesbury** (1671—1713) der berühmte Verfasser der „Characteristics of men, manners, opinions and times“. Dieser Einfluß erstreckt sich, wie der Amerikaner Irving C. Hatch in den Studien zur vergleichenden Literatur-Geschichte, Berlin, Duncker, 1901, nachgewiesen hat, auf Herders ganze literarische Laufbahn.

Es wäre von Wert, das **Ideal des Staates**, wie es einem unserer größten Staatsmänner, dem Freiherrn vom Stein vorschwebte, einmal im einzelnen klar zu legen. Nach Stein sollte der Staat, abgesehen von vorübergehender Notwendigkeit, wie sie z. B. ein aufgezwungener Kriegszustand schaffen kann, nicht die Gestalt eines militärischen Absolutismus haben; Steins Ziel war, den Staat auf der freiwilligen Mitarbeit seiner Bürger, die er zu ausgedehnter Selbstverwaltung in Stadt und Land berufen wollte, aufzubauen. Er wollte im Gemeinsinn der Bürger, nicht in bureaukratischer Einmischung, die festeste Stütze des Staates finden und zwar wollte er vornehmlich die Grundbesitzer dazu heranziehen. Stein erkannte sehr wohl, daß die Pflege der Volkserziehung für den Staat, der ihm vorschwebte, die notwendige Voraussetzung sei und deshalb hat er stets dieser Volkserziehung seine lebhafteste Teilnahme gewidmet.

Nachrichten.

Die **Erinnerungsfeier für Herder am 18. Dezember 1903**, die wir seitens der Comenius-Gesellschaft im April d. J. durch die aus diesem Anlaß erfolgte Veröffentlichung der kleinen Herder-Schrift über Comenius und im Oktober durch die Versendung unseres Aufrufes angeregt haben — beide Drucksachen sind in etwa 20000 Abzügen von uns kostenlos verbreitet worden — ist weit über die Grenzen Deutschlands hinaus in zahllosen Gesellschaften und Vereinen begangen worden. Die gesamte Presse, sowohl die Tagespresse wie die Wochen- und Monatsschriften haben die Bedeutung Herders in eingehenden Artikeln ihren Lesern nahe gebracht. Dabei hat sich die erfreuliche Tatsache gezeigt, daß auch die Presse derjenigen Parteien, die Herder nicht als Vorkämpfer betrachten können, im Tone hoher Achtung des Mannes gedacht hat; es ist darin die Tatsache zum Ausdruck gekommen, daß Herder keineswegs wie andere große Wortführer nicht einer einzelnen Partei, sondern der gesamten Nation angehört. Wenn man davon absieht, daß die Universitäten meist abseits gestanden haben, muß man sagen, daß sich in allen Kreisen, unter Hoch und Niedrig, unter „Freidenkern" und „Pietisten" eine einmütige Verehrung für den großen Verkünder und Verteidiger der Humanität kundgegeben hat.

Von der zuerst in den MCG, dann auch als Sonder-Abzug in den Vorträgen und Aufsätzen der C. G. erschienenen Schrift Kellers, Johann Gottfried Herder etc. ist rasch die Herstellung einer neuen Auflage notwendig geworden. Sie ist soeben als zweite verbesserte Ausgabe im Verlage der Weidmannschen Buchhandlung, Berlin, erschienen (Preis 1,50 M.)

Neue Preisaufgaben der Berliner Universität. Aus der Dr. Paul Schultze-Stiftung ist für 1904 von allen Fakultäten je ein Stipendium von 900 Mk. zu vergeben. Die Preise werden durch Lösung wissenschaftlicher Aufgaben gewonnen. Theologische Aufgaben: 1. Sind die jüngst entdeckten Tractatus Originis in Scrpt. Sacr. von Novatian verfaßt? (Vorjährige Aufgabe.) 2. Herders Religionsbegriff soll aus seinen verschiedenen theologischen Schriften ermittelt und mit dem von Kant und Schleiermacher verglichen werden. (Diesjährige Aufgabe.)

Besprechungen unserer Veröffentlichungen haben neuerdings gebracht: Revue historique 1903 S. 376 (J. Quirand über Ludwig Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. Berlin 1899), ferner das Archiv für Kulturgeschichte hrsg. von Dr. Georg Steinhausen in Kassel (über Ludwig Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe u.s.w. 1901 in Bd. 1, Heft 1 S. 120 und über die MCG Bd. XI 11/12 ff. in Bd. I Heft 4 S. 501 f.), ferner die Mitteilungen für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften 1903 Heft 3 (Leipzig, Voss) über Ludwig Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus. Berlin 1903.



Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. März 1904. Heft II.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.



Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Unum necessarium.

Ein Kapitel aus dem Testament des Comenius.

Der Schwanengesang des Comenius, die berühmte Schrift, die er unter dem Titel

Das Einzig Notwendige

zwei Jahre vor seinem Tode hat ausgehen lassen, wird im Laufe des Jahres 1904 auf Veranlassung der Comenius-Gesellschaft in einer deutschen Ausgabe im Verlage von Eugen Diederichs in Leipzig erscheinen.

In der einfältigsten Herzenssprache — so urteilt Johann Gottfried Herder über den Verfasser und die Schrift — ladet Comenius die Menschen ein, alles Gleichgültige, Überflüssige, Nichtige hinwegzutun und nur das Bleibende, Wichtige und Wertvolle festzuhalten: „Hier wie in anderen Schriften spricht der Bischof“ nach den Worten Herders „zur gesamten Menschheit wie zu seiner Gemeine.“

Um die Aufmerksamkeit unserer Freunde und Mitglieder von neuem auf das Büchlein zu lenken und ihnen gleichsam einen Vorgeschmack von dem zu geben, was ihnen durch die neue Ausgabe geboten werden wird, drucken wir ein Kapitel der Schrift hier ab. Wir sind überzeugt, daß die Wirkung, die das Buch in den mannigfachen früheren Ausgaben jedesmal erzielt hat, sich auch jetzt für jeden ergeben wird, der sich entschließt, den Gedanken des erfahrenen und weisen Mannes einige Augenblicke seine Aufmerksamkeit zu widmen.

Zehntes Kapitel.

Die allgemeinen Irrwege des Menschengeschlechts habe ich berührt; soll ich auch noch von den eigenen erzählen? Ich würde alles mit Stillschweigen übergehen, wenn ich nicht wüßte, daß manche meine Taten und Lebensschicksale aus eigener Anschauung kennten; auch fürchte ich ein Ärgernis zu geben, wenn ich einige meiner Irrungen unverbessert lasse.

Es hat meinem Gott gefallen, mir ein Herz zu geben, das gern die Wohlfahrt der Menschheit gefördert hätte. Er hat mich eine Rolle in der Öffentlichkeit spielen lassen, er hat mich viel im Leben umhergeworfen und mich manches erfahren lassen; einiges habe ich auch getan, was die Kritik herausforderte. Das alles will ich jetzt zur Zeit meiner letzten Wiedergeburt berühren, damit alle die, die mich für einen fleißigen und wißbegierigen Menschen gehalten haben oder noch dafür halten, erkennen, wie man auch bei lauteren Absichten irren könne, und ich will durch mein warnendes Beispiel Irrungen vermeiden und verbessern lernen. Das Wort des Apostels: Tun wir zuviel, so tun wir es Gott; sind wir mäßig, so sind wir euch mäßig (2 Kor. 5, 13) sollte sich jeder treue Diener Christi zu eigen machen. Hat er in etwas zuviel getan, so möge er seinen Irrtum Gott bekennen, hat er ein Mittel gefunden, seinen Irrtum zu verbessern, so teile er es seinem Nächsten mit.

2. Ich danke meinem Gott, daß er mich mein ganzes Leben hindurch einen Mann der Sehnsucht hat sein lassen. Wenn er es auch zuließ, daß ich mich dadurch in manche Labyrinthe verirrte, so hat er aber doch geholfen, daß ich mich aus den meisten herausarbeitete; nun führt er selbst mich an seiner Hand zu der Aussicht auf die selige Ruhe. Die Sehnsucht nach dem Guten, in welcher Gestalt auch sie im Menschenherz still hervorwächst, ist immer ein Bächlein, das aus dem Quell alles Guten, aus Gott hervorsprudelt. Es ist immer gut und führt zu einem guten Ende, wenn wir es nur zu brauchen verstehen. Aber unser ist die Schuld, wenn wir die Bäche der Sehnsucht ableiten und nicht die Quelle finden, oder wenn wir es nicht verstehen, die Bäche zum Flusse zusammenzuleiten und so zu dem Meere zu gelangen, wo Fülle und Sättigung an allem Guten ist.

Gottes Güte gebührt der Dank, wenn er uns durch die Irrgänge unserer eigenen Labyrinthe an dem geheimen Ariadnefaden seiner Weisheit doch endlich zu sich hinführt, der Quelle und dem Meer alles Guten. So hat er auch an mir getan und ich jubele

darüber, daß ich es jetzt weiß, wie er mich nach soviel unzähligem Wünschen und Hoffen auf Besseres doch zu dem Ziel aller Sehnsucht geleitet hat. Wenn ich mein Tun überschaue, so ist es das Treiben einer geschäftigen Martha gewesen (freilich in dem Dienste des Herrn und seiner Jünger aus Liebe zu ihm) oder ein steter Wechsel von Wandern und Ruhe. Jetzt aber sitze ich — das ist mein fester Vorsatz — mit Maria zu des Herrn Füßen und rufe jubelnden Herzens: Das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte (Ps. 73, 28).

3. Ich habe gesagt, wie meines Lebens Tun und Treiben dem der Martha ähnlich gewesen ist im Dienste des Herrn und seiner Jünger, aus Liebe, und ich weiß es auch nicht anders. Oder verflucht sei jede Stunde und jeder Augenblick, den ich andern Arbeiten gewidmet habe, nach meiner Berechnung auch solchen, die andere ungewöhnlich und verwegen bezeichnet haben. Dazu gehört das Studium der Unterrichtsmethoden, zu dem mich das Verlangen trieb, die Schule und die Jugend von den beschwerlichen Labyrinthen, in denen sie umherirrten, zu befreien, ein Studium, das ich lange Jahre getrieben habe. Trotzdem haben manche gemeint, es käme einem Theologen nicht zu; als wenn Christus zu dem: „Weide meine Schafe“ nicht auch hinzugesetzt hätte: „Weide meine Lämmer“, als er beides seinem Petrus gebot (Joh. 21, 15 ff.). In Ewigkeit aber danke ich meinem Christus, der ewigen Liebe, daß er in mein Herz diese Liebe zu seinen Lämmlein eingepflanzt und mein Werk so weit gefördert hat, wie es gediehen ist. Man vergleiche dazu den vierten Band meiner didaktischen Werke, besonders die 5., 7. und 8. Abhandlung, deren Titel lauten:

5. Endlich gefundener Ausgang aus dem Labyrinth der Schule oder künstlich konstruierte Unterrichtsmaschine, die nicht länger auf demselben Punkte stehen bleiben läßt, als nötig ist, sondern weiter führt.
7. Buchdrucker-Wein, d. i. die Kunst, in kurz zusammenfassender, erschöpfender und vollendeter Weise die Weisheit nicht auf dem Papier, sondern in dem Kopf zu drucken.
8. Das wiedergewonnene Paradies der Kirche, d. i. besserer Zustand der Schule, nach den Gedanken der ersten Paradiesesschule entworfen.

Ich hoffe und erwarte in gläubigem Vertrauen von Gott, daß mein Buch künftig einmal noch den Gebrauch finden wird, der

ihm zukommt, wenn der Winter der Kirche vorüber ist, wenn die Blumen wieder aus der Erde sprießen und die Zeit der Gartenarbeit kommt (Hohelied 2). Gott wird seiner Herde schon Hirten geben nach seinem Herzen, die nicht bloß sich selbst, sondern die Herde des Herrn weiden, und der Neid, der unter den Lebenden immer Nahrung findet, wird nach dem Tode zur Ruhe kommen.

4. Ein zweites Labyrinth, in dem ich lange Zeit unter Beschwerden umherirrte, war meine Bemühung, Frieden zu stiften. Ich habe viel Arbeit an die Erfüllung dieses Wunsches gewandt, die Christen, die in verschiedenster Weise sich selbst zum Schaden und Verderben um Glaubensfragen stritten, miteinander zu versöhnen. Bis jetzt hat meine Arbeit fast noch keinen Erfolg gehabt; aber vielleicht wird sie doch noch Früchte tragen. Wegen der schier unbezähmbaren Unversöhnlichkeit hat sie noch keinen Erfolg gehabt, und auch meine näheren Freunde haben es für verfrüht gehalten, ihrem unversöhnlichen Hasse entgegenzutreten. Aber Früchte wird sie doch noch zeitigen, denn man muß Gott mehr gehorchen und Gott mehr fürchten als Menschen. Unsere jetzige Zeit ist der unvergleichbar, als Elias auf dem Berge Horeb seine Höhle nicht zu verlassen wagte, da er vor dem Herrn her den gewaltigen Sturmwind vorüberfahren hörte, der Berge erbeben und Felsen erzittern ließ, als er das Erdbeben sah und das Feuer, und doch war der Herr nicht darinnen. Aber einst wird kommen die Zeit, wo Elias das stille, sanfte Säuseln hören und hervorgehen wird, wo Gott mit ihm und er mit Gott und seinem Volk reden wird (1. Kön. 19). Jetzt aber hält jeder sein Babel für schön und für das wahre Jerusalem, das hinter keinem andern zurücksteht, ihm aber sein Ein und Alles ist.

5. Diese hartnäckige Widersetzlichkeit und die Vergeblichkeit der vielen bisherigen Versöhnungsversuche haben in mir die Hoffnung angeregt, daß man für das Ganze besser sorgen könne als bloß für einen Teil, daß man ein Universalmittel für den ganzen kranken Körper geben müsse und nicht bloß ein Pflaster auf den Kopf, auf den Fuß oder auf die Seite legen dürfe. Mein Wunsch geht also jetzt dahin, alle Menschen miteinander zu versöhnen, und ich sehe mich bereits nach Mitteln und Wegen um, mein Ziel zu erreichen. Schon vor 30 Jahren hatte Gott mein Streben gefördert. Meine Freunde, die darum wußten, wagten trotz meines Abratens meine Schrift: „Vorläufer eines Versuches der Allweisheit“ der Öffentlichkeit zu übergeben, um das Urteil

der Gebildeten über dieses neue Unternehmen zu erfahren. Wenn auch die meisten sich günstig darüber aussprachen, so schalten doch auch einige, ich vermischte Himmel und Erde, wenn ich eine so ungeheure Menge sich widersprechender Dinge zusammenfassen wolle; zum mindesten aber nannten sie es eine unerträgliche Kühnheit und Unbesonnenheit, daß ein einzelner Mann sich die Freiheit nähme, der Welt Ratschläge zu geben. Eine solche Kritik nötigte mich, meine Gedanken darüber für mich zu behalten. Und wenn auch viele um mein Werk und um meine Absichten wußten, so weiß doch jetzt fast niemand mehr, ob mein Buch wirklich vollendet ist. Die meisten meinen wohl, ich habe mein Werk als aussichtslos aufgegeben, und fragen auch weiter garnicht darnach; nur einige wenige hoffen auch jetzt noch darauf. Ob aber ihre Hoffnung nicht vergeblich ist? Ich sage nicht „ja“ und nicht „nein“, auch jetzt noch, wo ich am Rande des Grabes stehe. Denn niemals sind wir aus eigener Kraft zu etwas fähig; bei Gott aber ist nichts unmöglich.

6. Jetzt gebe ich nur noch eine Warnung! Man soll es nicht Unbesonnenheit nennen, wenn jemand im Vertrauen auf die gute Sache und auf Gottes Hilfe auch an die ganze Welt sich zu wenden wagt und den Mut hat, die Menschheit warnend an ein vernünftiges Treiben zu mahnen. Denn 1. wir sitzen alle in dem großen Welttheater. Was gespielt wird, geht uns alle an, alles Licht erhalten wir von der Sonne und Gott verdanken wir es, der uns das Auge dazu gegeben hat. 2. Die ganze Menschheit ist ein Stamm, ein Geschlecht, eine Familie, ein Haus. Mit demselben Recht, mit dem ein Teil dem Ganzen zu Hilfe kommen darf, zu dem er gehört, mit dem ein Glied allen anderen in demselben Körper, ein Familienglied dem andern oder der ganzen Familie helfen darf, mit demselben Recht will ich als Bruder meinen Brüdern, den Menschen, helfen. 3. Gott hat schon dem ersten Menschen geboten, für seinen Nächsten zu sorgen, und auf nichts dringt die ganze heilige Schrift mehr (nächst der Liebe und dem Gehorsam, die man seinem Schöpfer schuldig ist) als auf Liebe zum Nächsten, auf ein gegenseitiges Sorgen, Dienen und Helfen. 4. Dasselbe gebietet auch der gesunde Menschenverstand; weise Männer haben dasselbe gelehrt. Sokrates wollte lieber sterben, als aufhören, die Tugend zu lehren, und Seneka sagt: Wenn mir die Weisheit nur unter der Bedingung gegeben würde, daß ich sie für mich behalten müßte und nicht andern

mitteilen dürfte, so würde ich lieber auf sie verzichten. Überall, je frömmer jemand ist, um so mehr sucht und wünscht er, einem größeren Kreise zu nützen. 5. Und auch Gottes Sohn selbst, vom Himmel gesandt, um das Verlorene wieder zu sammeln, bezweckte mit all seinem Denken, Reden und Handeln nur das Heil der Welt. Er sandte Boten aus, die frohe Botschaft zu verkündigen, aber er hieß sie nicht bloß an diesen oder jenen, sondern an die ganze Welt sich wenden (Mark. 16, 15; Luk. 24, 17). Nicht bloß im Stillen sollten sie das Evangelium verkünden, sondern von den Dächern predigen (Matth. 10, 27). So taten auch die Apostel. „Ihr Schall ging aus in alle Lande und bis an der Welt Ende ihr Wort" (Röm. 10, 18), sie freuten sich, dort das Evangelium zu predigen, wo Christus noch nicht gepredigt war (15, 20), sie lehrten alle Menschen mit aller Weisheit, auf daß sie einen jeglichen Menschen vollkommen darstellten in Christo Jesu (Kol. 1, 28). Endlich ist auch ein völliger Erfolg verheißen, wenn auch nicht vor der bestimmten Zeit, so doch gegen Ende der Welt (Sach. 14, 7), damit man am jüngsten Tage erkenne seinen ganzen Ratschluß (Jer. 30, 24). Darum soll man es nicht unbesonnen nennen, wenn einer den Mut hat, an all das ernstlich zu erinnern. Hingegen soll man sich lieber zu einer solchen Zeit Glück wünschen, wo noch Leute in dem Namen Gottes solches zu beginnen wagen in der festen Hoffnung, daß der Untergang Babels bevorsteht und der Engel bald herniederfahren wird, von dessen Klarheit die Erde erleuchtet werden wird (Offbg. 18, 1 ff.).

7. Gottes Wille schickte mich auch in ein anderes ungewöhnliches Labyrinth, das ist die Veröffentlichung der göttlichen Offenbarungen dieses Jahrhunderts, die ich unter dem Titel „Licht in Finsternis" herausgegeben hatte. Wie jede Arbeit Mühe und Beschwerde, so hat auch diese viel Unruhe, Mißgunst und Gefahren nach sich gezogen. Leichtgläubigkeit bringt Spott, Mißtrauen oder Ablehnung Drohungen ein. Ich habe gesehen, wie die Spötter ein schreckliches Ende fanden, ich habe aber auch gesehen, wie Freunde des Buches plötzlich dahinmußten. So ist es also nicht leicht, einen Ausgang aus diesem Labyrinth zu finden, wenn man nur auf den äußeren Schein sieht. Was soll man da tun? Ich weiß keinen anderen Ausweg, als das Ganze Gott anheimzustellen. Ich würde es so machen wie Jeremia, dem es genug war, der Stadt Babylon die Plagen, die über sie kommen

sollten, verkündet zu haben, dann die Buchrolle an einen Stein band und in den Euphrat warf (Jer. 51, 63). Wenn sich eine Weissagung nicht erfüllte, so würde ich darüber nicht unmutig werden, da ich ja das Beispiel des Jonas vor Augen habe, dem es darob nicht gut ergangen ist (Jonas 4). Vielleicht ist es Gottes Ratschluß, seine Beschlüsse unterdessen zu ändern.

Vielleicht auch wollte er hieran zeigen, wie die Menschen ohne ihn nichts vermögen oder was er ohne sie oder auch durch sie ausrichten kann, wenn er sie erst unter seinen Willen gebeugt hat. Es steht ja den Leuten frei, Gottes Knechten, Worten und Werken zu widersprechen, wenn sie dem lieben Gott sein altes Recht bestreiten, daß er nichts tue, er offenbare denn sein Geheimnis den Propheten, seinen Knechten (Amos 3, 7). Ebenso aber mag es mir freistehen, mit David zu verstummen und meinen Mund nicht zu öffnen, wenn ich Gott etwas tun sehe, was ich nicht verstehe, oder ihn reden höre (Ps. 39, 9).

8. Was soll ich nun tun, nachdem ich zeit meines Lebens ermüdet bin auf so viel Irrwanderungen, mit soviel vergeblichen Arbeiten? Soll ich mit Elias sprechen: „So nimm nun, Herr, meine Seele; ich bin nicht besser denn meine Väter“ (1 Kön. 19, 4)? oder soll ich lieber mit David bitten: „Auch verlaß mich nicht, Gott, im Alter, wenn ich grau werde, bis ich verkündige deinen Arm Kindeskindern?“ (Ps. 71, 18). Keins von beidem, damit mich das Verlangen nach dem einen oder andern nicht unruhig oder ängstlich macht. Aber Gott will ich anheimstellen die Entscheidung über Leben und Tod, über Ruhe oder Arbeit; mit geschlossenem Auge will ich folgen, wohin er mich führt. Demütig und in gläubigem Vertrauen will ich mit David beten: „Leite mich nach deinem Rat und nimm mich endlich mit Ehren an“ (Ps. 73, 24). Und wenn ich mir selbst etwas wünschen darf, so ist es nichts anderes als das, was Christus uns gegeben: daß ich mich begnüge mit dem Einen, was not ist, und alles Unnötige von mir fernhalte oder noch lieber austilge. Plutarch erzählt, wie Alexander der Große auf seinem Zuge nach Indien, als er sah, wie die reiche persische Beute sein Heer lässig und säumig machte, mit eigener Hand seine eigenen Beutewagen und die seiner Umgebung verbrannte. Und die Soldaten folgten seinem Beispiele: was brauchbar war, verteilten sie unter die Bedürftigen, das Übrige verbrannten sie, so wurden sie und ihr Führer wieder schlagfertig und kampflustig.

Warum soll ich das nicht nachmachen? Muß nicht die ganze Welt dahinten lassen, wer dem himmlischen Indien zustrebt? Siehe, was ich an irdischem Gut mir bisher gesammelt habe, lasse ich dahinten. Was davon brauchbar und nötig ist, will ich gern unter meine bedürftigen Nächsten verteilen; das andere aber, das doch nur mir und ihnen zur Last fällt, will ich lieber mit Feuer verbrennen als noch länger aufspeichern.

9. Wenn ich noch etwas mehr über den letzten Wunsch und Vorsatz meines Herzens sagen soll, so will ich es tun. Nicht einen Palast will ich haben, sondern ein Hüttchen, wenn es mir so glücken sollte. Und sollte mir ein eigen Heim nicht zuteil werden, wo ich mein Haupt zur Ruhe betten kann, so will ich nach meines Herrn Beispiel warten, ob mich einer unter sein Dach aufnimmt. Oder ich will unter des Himmels Zelt bleiben wie der Herr in seinen letzten Nächten auf dem Ölberge, bis mich die Engel hinauftragen zu ihm in seinen Schoß, wie sie es mit dem armen Lazarus getan. Nicht prächtige Kleider will ich haben, sondern nur ein grobes Gewand, wie Johannes der Täufer es hatte. Brot nur und Wasser mögen auf meinem Tische stehen; und sollte etwas Besseres dazu kommen, so will ich Gottes Güte loben. Meine Bibliothek soll das dreifache Buch Gottes sein.

Meine Philosophie wird darin bestehen, daß ich mit David den Himmel und alles, was Gottes Hand geschaffen, staunend betrachte, daß ich mit dankbarem Gemüte bewundere, wie Gott, der Herr des Weltalls, sich herabläßt, auch auf mich Wurm zu achten (Ps. 8 und 104). Die einfachste Lebensweise, durch Fasten öfters unterbrochen, soll meine Medizin sein, und meine Jurisprudenz soll in dem Satze bestehen: Was ich nicht will, daß man mir tue, das tue ich auch keinem andern. Wenn mich jemand nach meiner Theologie fragt, so will ich, wie es sterbend Thomas von Aquino tat (und ich muß ja auch bald sterben), die Bibel ergreifen und mit Herz und Mund sprechen: „Ich glaube, was in diesem Buche geschrieben steht“. Wenn man mich nach meinem Glaubensbekenntnis fragt, so will ich das apostolische nennen. Denn kein anderes ist so kurz, so einfach, so kernig, keines faßt das Entscheidende so treffend zusammen und schneidet alle Streitfragen und Streitigkeiten so kurz ab. Wenn man mich nach meiner Gebetsformel fragt, so will ich das Vaterunser, das Gebet des Herrn, nennen. Denn das Gebet des eingeborenen

Sohnes, der aus des Vaters Schoß gekommen ist, ist der beste Schlüssel, das Herz des Vaters zu erschließen. Wenn man die Richtschnur meines Lebens wissen will: die zehn Gebote sollen es sein. Was Gott wohlgefällig ist, kann niemand besser ausdrücken als Gott selbst. Fragt man mich nach dem Zustande meines Gewissens, so will ich antworten, daß mir alles, was an mir und an meinem Wesen ist, verdächtig erscheint, will bekennen, daß ich mir nicht zutraue, immer das Rechte zu tun, und daß ich demütig bitten muß: „Ich bin ein unnützer Knecht (Luk. 17, 10), habe Geduld mit mir, ich will dir alles bezahlen“ (Matth. 18, 26).

10. Was werden die Leute hierzu sagen, die voller Bewunderung für menschliche Weisheit sind? Sie werden vielleicht über den kindisch gewordenen Greis lachen, der von der Höhe seiner Selbstachtung hinabgestiegen ist zu den tiefsten Stufen seiner Selbsterniedrigung. Nun, meinetwegen, wenn es ihnen Vergnügen macht. Auch mein Herz lacht ja, daß es den Verwickelungen des Lebens endlich entronnen ist.

„Den Hafen hab' ich erreicht, nun Glück ade! Ich brauch' dich nicht mehr!“ Ich aber sage: Christum habe ich gefunden, ihr falschen Götzen, ade! Christus ist mein ein und mein alles. Ich will lieber ihm zu Füßen sitzen als auf allen Thronen der Welt, seine Demut ist mir lieber als alle Erhabenheit. Den Himmel auf Erden habe ich gefunden, nun ich immer deutlicher die Fußtapfen dieses himmlischen Führers erkenne. In ihnen zu bleiben und nicht von ihnen zu weichen, das ist für mich der geradeste Weg zum Himmel.

Mein Leben war ein Wandern, eine Heimat hatte ich nicht. Es war ein ruheloses, fortwährendes Umhergeworfenwerden, niemals und nirgends fand ich einen festen Wohnsitz. Jetzt aber sehe ich schon mein himmlisch Heimatland, an dessen Grenze mich mein Führer, mein Licht, mein Christus geführt hat. Er ist vorangegangen, mir die Stätte zu bereiten in seines Vaters Hause, da viele Wohnungen sind. Schon kommt er mich holen, damit ich bin, wo er ist. Das ist also für mich das Eine, was not ist, daß ich vergesse, was dahinten ist, und nachjage dem vorgesteckten Ziel, dem Kleinod der himmlischen Berufung (Phil. 3, 13—14).

11. Ich danke dir, Herr Jesu, du Anfänger und Vollender meines Glaubens, daß du mich unvorsichtigen Wanderer, der ich von dem Ziel meines Lebens auf tausend Seitenwegen abirrte,

der ich mich so unendlich oft durch Nebensachen und Hindernisse aufhalten ließ, doch endlich so weit geleitet hast, daß ich, an den Grenzsteinen meines verheißenen, himmlischen Vaterlandes angelangt, nur noch den Jordan des Todes zu überschreiten habe und bald die Herrlichkeit meiner seligen Heimat schauen darf. Ich preise dich wieder und wieder für deine gnädige Fürsorge, du mein Erretter, daß du mir hier auf der Erde keine Heimat, kein Heim gegeben hast, sondern hast sie mir nur die Stätte meiner Verbannung, meiner Wanderschaft sein lassen, so daß ich wohl mit David sagen kann: „Dein Pilgrim bin ich und dein Bürger" (Ps. 39, 13), aber nicht mit Jakob ausrufen darf: „Wenig ist die Zeit meiner Wallfahrt und langet nicht an die Zeit meiner Väter" (1 Mos. 47, 9). Du hast mich länger leben lassen als meinen Vater und Großvater, als tausende meiner Verbannungsgenossen, die in den vierzig Jahren in der Wüste unserer Verbannung ihr Ende fanden. Du hast alles nach deinem Rat gewußt, ich lege mich getrost in deine Hände. Du hast mir immer, wie dem Elias in der Wüste, einen Engel mit einem Bissen Brotes und einem Trunke Wassers gesendet und hast mich nicht sterben lassen vor Hunger und Durst. Du hast mich auch bewahrt vor der Torheit der Menge, die das Beiwerk für das wahre Sein, den Weg für das Ziel, die Unruhe für die Ruhe, die Wanderschaft für das Vaterland, das Umhergetriebenwerden für die Heimat ansieht; du hast mich zu deinem Berge Horeb gebracht, ja oft getrieben. Dein Name sei gelobt!

12. Wenn ich mich teilweise mit einem unverständigen Wandersmann verglichen habe, so habe ich das nur mit Beziehung auf das gegenwärtige Leben getan, wenn ich die Nebensache für die Hauptsache hielt. Davon lasse ich jetzt ab. An meines Lebens Ende will ich es machen wie der kluge Kaufmann, der gute Perlen suchte und hinging und alles verkaufte, was er hatte, als er eine köstliche Perle gefunden hatte (Matth. 13, 45). Du, Herr Jesu, bist für mich die eine köstliche Perle, bist das einzig wahre Gut, bist das Eine, was not ist. Dich will ich suchen und gewinnen und alles hingeben, was ich habe und nicht habe. Was die Welt bietet und für Gewinn erachtet, halte ich für Unrat, auf daß ich dich gewinne, mein Herr Christus (Phil. 3, 8). Die letzte Arbeit meines Lebens soll sein, diesem Leben absterben zu lernen, um für das zukünftige geboren zu werden.

13. Herr Jesu, wenn ich noch etwas auf der Erde zu erfüllen habe, so laß es mich erfüllen; und wenn ich es vollendet habe, dann laß deinen seligen Simeon fröhlich singen: Nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren! Wenn du aber dem letzten Ziel meiner Arbeiten durch den Tod zuvorkommen willst, dann will ich mich auch damit bescheiden und sterbend mit jenem heidnischen Philosophen sprechen: „Jetzt habe ich nur noch mich selbst zu besorgen". Nur möchte ich nicht unvorbereitet in die Ewigkeit gehen, wie es so vielen leider, leider geht. Ich will singen in Ewigkeit von deiner Barmherzigkeit, daß du mich vor dem Tode dem Tode entreißest und mir kund tust die Wege des Lebens (Ps. 16).

14. Ihr aber, ihr Christen, freuet euch auf euer Entrücktwerden und höret doch die noch immer einladenden Worte eures himmlischen Führers: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken". Antwortet ihm doch einstimmig: „Ja, siehe, wir kommen. Blicke du nur auf uns, nimm uns an, erquicke du uns! Hilf uns, die wir mühselig sind, erleichtere unsere Last, erquicke uns müde Pilger. Führe du uns von des Lebens Abgründen auf den festen Grund, daß uns der Feind nicht stürzen könne, sondern laß deine Gnade uns zu dir ziehen, wenn es deiner Güte gefällig ist. Wir wollen lieber die Tür hüten in deinem Hause als wohnen in der Gottlosen Palästen. Wir brauchen, Herr, in unserm endlosen Labyrinth einen Führer, der uns nicht verläßt, bei unsern Sisyphusarbeiten einen Helfer, bei unserm ewigen Hunger und Durst einen Freund, der für uns sorgt. Was wir vergeblich von der Welt erwarten, wenn sie es auch immer verspricht — sie kann ja nicht geben, was sie selbst nicht hat — siehe das erwarten wir allein von dir, du unsere letzte Hoffnung. Die Menschen irren ja alle, ermatten und leiden Hunger ewiglich. So hilf du uns, die wir irren, du ewige Wahrheit! Stütze du uns, die wir wanken, du ewige Tugend! Sättige uns mit Gutem, du Urquell alles Guten! Und weil du mir hilfst, dem letzten deiner Knechte, weil du mich stützest und mich sättigest, darum frohlocke ich in dir und will deinen Namen preisen in Ewigkeit".

15. Und dieses mein Bekenntnis, das ich vor Gottes Angesicht ablege und in dem ich es bekräftige, daß ich in meines Lebens letzten Tagen zurückkehre zu dem Einen, was not ist, ist zugleich auch mein letzter Wille, mein Testament. Wohlan, mein Haus,

meine Söhne und Töchter, meine Enkelkinder, höret die Stimme eures Vaters, bevor er zu seinen Vätern versammelt wird. Ich will euch führen zu dem Vater aller Väter! Kein anderes Erbe hinterlasse ich euch als das Eine, was not ist, daß ihr Gott fürchtet und seine Gebote haltet; denn das gehöret allen Menschen zu (Pred. Sal. 12, 13). Wenn ihr das tut, wird Gott euer Erbe sein (5. Mos. 18, 2), euer Schild und euer sehr großer Lohn (1. Mos. 15, 1).

16. Dasselbe sage ich auch meinen Brüdern, den zurückbleibenden Söhnen meiner zerstreuten Gemeinde: Liebet den Herrn und dienet ihm von ganzem Herzen, schämet euch seines Kreuzes nicht, das ihr bisher getragen habt, und tragt es bis ans Ende, wenn ihr weise sein wollt. Dringend empfehle ich euch Christi Erbe, seine Armut und sein Kreuz. Das wird euch der Weg zu ewigen Schätzen und ewiger Herrlichkeit werden; nur müßt ihr Christi Geist haben und bis ans Ende ausharren. Du aber, Herr, der du einst zu Petrus sprachst: Wenn du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder! sprich auch jetzt zu mir, deinem Knechte: Wenn du dich von dem Unnötigen zu dem Einen bekehrt hast, was not ist, so lehre das deine Brüder. Brüder nenne ich alle, die Christi Namen anrufen, Brüder nenne ich meine Blutsverwandten, das ganze Menschengeschlecht, das auf der Erde wohnt.

17. Dieselbe Weisheit Christi empfehle ich auch dir, mein Volk, mein Mährenland, dir Böhmerland, Schlesien, Polen, Ungarn, wo ich in der Zeit meiner Verbannung weilte und manches Gute genoß. Der Herr vergelte es euch und gebe euch jenes Eine, was not ist, die Weisheit, daß ihr eure Vorzüge zu benutzen verstehet und sie nicht mißbrauchet. Der Überfluß war Böhmens Verderben, hat ein König aus Nordland gesagt, dem der Luxus verhaßt war. Dasselbe muß ich auch von dir sagen, du Polenland, wenn du nicht bald umkehrst zu dem Einen, was not ist, zur Einfachheit. Das war der Anfang von Sodoms Missetat: Hoffart und Überfluß vollauf und guter Friede (Hes. 16, 49).

18. Die letzten zwölf Jahre meiner Wallfahrt brachte ich in Hollands Hauptstadt, in dem Welthandelsplatz, zu. Dort habe ich besser als je in meinem Leben Gelegenheit gefunden, zu erkennen, wieviel wir hier auf Erden entbehren können. Dort auch sind mir diese Gedanken über das Eine, was not ist, gekommen, und in des Lebens tausend Labyrinthen stieg in mir der heiße

Wunsch auf, aus ihnen herauszukommen und unter den tausenderlei vergeblichen, sich drängenden Arbeiten nicht fürderhin Tag für Tag vergeblich mich abzumühen, sondern meine Geschäfte zu ordnen und abzuschließen.

Gottes Gabe ist es, daß ich gelernt habe, mitten unter dem Heer der unersättlich hungernden und dürstenden Tantalusmenschen nicht ebenso unersättlich zu werden. Das wird bis an das Ende meiner Tage mein höchster Schatz, meine höchste Freude sein. Ich weiß, wie der Rat der Stadt mich bei meiner ersten Ankunft hierselbst ehrenvoll aufnahm; denn er hoffte auf eine fördernde Lehrtätigkeit meinerseits. Ich aber wollte meines Herrn Beispiel folgen, der auf der Hochzeit zu Kana den besten Wein bis zuletzt aufsparte, so daß also meine letzte Gabe besser werden sollte als die, die man zuerst von mir erwartet hatte. Ich hoffe, die klugen Speisemeister werden nicht ausbleiben, die die Verwandlung des Wassers in Wein richtig zu beurteilen wissen mit dem Wort des Apostels: „Es ist ein großer Gewinn, wer gottselig ist und läßt sich genügen. Denn wir haben nichts in die Welt gebracht; darum offenbar ist, wir werden auch nichts hinausbringen. Wenn wir aber Nahrung und Kleidung haben, so lasset uns genügen. Denn die da reich werden wollen, die fallen in Versuchung und Stricke und viel törichte und schädliche Lüste, welche versenken die Menschen in Verderben und Verdammnis" (1. Tim. 6, 6—9).

Das ist es vielleicht, was die Schrift von dem Babel schreibt, das auch in Überfluß und Schwelgerei zu Grunde geht und seine Macht und seinen Ruhm hat von der Eroberung des Weltkreises, von Kauf und Verkauf seiner Waren (Offbg. Joh. 18, 11—21). Da nun aber jeder Mensch, jede menschliche Vereinigung, jeder Staat, jedes Land sich allzugern seinen irdischen Angelegenheiten hingibt und sich an ihnen liebevoll berauscht, vergessen sie gar leicht das höhere Gut, das ewige und himmlische, vergessen sie Gott, die Quelle alles Guten, und versinken so in Verderben und Verdammnis. Ein wenig Wein, sagt der weise Jesus Sirach (Kap. 31), stärkt, aber unmäßig genossen ist er Gift und Tod, und im Weine sind schon mehr Menschen ertrunken als im Wasser.

19. Herr Jesu Christ, du einziger Lehrer der Weisheit, der du uns die Regel von dem Einen, was not ist, gegeben: zweierlei erbitte ich von dir vor meinem Tode, das wollest du mir nicht versagen. Was ich brauche zum redlichen Leben und zum seligen

Sterben, das wollest du mir geben. Was aber dazu nicht förderlich ist, nicht zu diesem Ziel führt, das halte von mir ferne und laß es mich nicht mehr beschweren.

20. Und das andere gib mir, die Kraft, dieses Eine, was not ist, auch andern zeigen zu können. Wie töricht handeln doch die Leute, wenn sie das, was sie brauchen, verschmähen, und sich ganz hingeben dem Unnötigen. Du willst ja alle, die da dürsten, hinführen zu dem lebendigen Wasser, aber sie graben hier und da Zisternen, die das Wasser doch nicht halten. Du bietest Wein und Milch umsonst an, ohne Geld, ohne Kaufpreis; sie aber zahlen ihr Geld hin für Dinge, die doch nicht satt machen (Jes. 55, 1—2), und kaufen sich lieber Krankheit, Tod, Verderben, Verdammnis und Hölle. Erbarme dich ihrer aller, du Allerbarmer, um deiner Güte willen. Amen!

Über mittelalterliche Schwurgenossenschaften.

Beiträge zur Vorgeschichte der Inquisition und der Vehme.

Von

Ludwig Keller.

Das Konzil, das im J. 1209 unter Leitung des Erzbischofs Hugo von Riez und des päpstlichen Legaten Theodosius zu Avignon abgehalten wurde[1]), beschäftigte sich mit den Maßregeln, durch welche die Häretiker am wirksamsten bekämpft und die Häresie ausgerottet werden könne.

Nach längeren Beratungen legten die versammelten Kirchenfürsten ihre Entschließungen in einem Dekret nieder, welches wörtlich also lautet:

„Wir beschließen, daß jeder Bischof seine Bürger, Grafen, Kastellane, Krieger und seine sonstigen Parochianen, soweit es nützlich scheint, durch geistliche Zensuren, falls es nötig ist, zu einem Eide zwingt, wie die von Montpellier ihn geschworen haben, besonders in Betreff der Ausrottung exkommunizierter Häretiker. . . . Und damit die Bischöfe um so vollständiger die häretische Schlechtigkeit aus ihrer Diözese beseitigen können, wird beschlossen, daß sie in jeder einzelnen Pfarrei, sowohl innerhalb wie außerhalb der Städte, einen Priester und zwei oder drei gut gesinnte Laien, oder auch mehr, wenn es nötig ist, durch das heilige Band eines Eides verpflichten, daß sie, falls sie in ihren Bezirken Häretiker, Gläubige, Begünstiger oder Behauser solcher finden, sie den Bischöfen und den Beamten der Städte und den Herren der Orte oder den Ortsvorstehern mit aller Beschleunigung anzeigen, damit diese sie bestrafen nach den kanonischen und rechtsgiltigen Bestimmungen, unangesehen dessen aber ihre Güter zur Einziehung bringen. Falls in dieser göttlichen Pflicht die genannten städtischen und anderen Beamten, die von den Bischöfen requiriert werden, nachlässig oder gar widerspenstig sein sollten, so sollen sie exkommuniziert und ihr Gebiet dem Interdikt unterworfen werden.

[1]) Man findet die Beschlüsse des Konzils bei Phil. Labbeus und Gabr. Cossartius, Sacrosancta Concilia ad Regiam editionem exacta etc. Vol. XIII (Venetiis 1730) Sp. 797 ff.

. . . Das halten wir ferner für nicht zu übersehen, daß die Vertheidiger, Behauser und Begünstiger der Häretiker mit der gleichen Strafe wie die Häretiker selbst getroffen werden sollen."[1])

Behufs Erneuerung und Ergänzung dieser Entschließungen beschäftigte sich das General-Konzil, das im J. 1215 zu Rom abgehalten wurde — es ist unter dem Namen Concilium Lateranense Quartum bekannt geworden — eingehend mit derselben Sache.[2])

Die versammelten Väter verfluchen im dritten Abschnitt der Dekrete alle Ketzer, gleichviel, welche Namen sie tragen. Denn, heißt es weiter, sie haben zwar wechselnde Gesichter, aber im Rückgrat sind sie verwachsen und bei aller Verschiedenheit, die sie zeigen, kommen sie stets wieder auf den gleichen Grund hinaus.

Die Schaffung eines Kollegiums geschworener Männer oder einer Schwurgenossenschaft ward seitens des General-Konzils den Erzbischöfen und Bischöfen wiederholt zur Pflicht gemacht. Jetzt aber wird weiter befohlen, daß nicht nur alle Häretiker, sondern auch alle die, welche geheime Versammlungen halten, ja sogar alle, welche sich von dem Verkehr mit den Gläubigen und von deren Leben und Sitten fernhalten und unterscheiden, von den Schwurgenossen denunziert werden sollen. Ferner wird bestimmt, daß der Bischof — von den weltlichen Autoritäten ist nicht die Rede — die Angeklagten vor sich laden soll, die, falls sie sich von der Klage nicht reinigen können oder nach der

---

1) Decernimus, quod quilibet episcopus cives suos, comites, castellanos, milites et alios parochianos suos, de quibus viderit expedire, per censuram ecclesiasticam, si opus fuerit, jurare compellat, sicut illi de Montepessulano juraverunt, praecipue circa exterminandos haereticos excommunicatos . . . . Et ut plenius episcopus exterminare valeat de sua dioecesi haereticam pravitatem: in singulis parochiis suis tam in civitate quam extra, sacerdotem unum et duos vel tres bonae opinionis laicos vel plures, si opus fuerit, juramenti religione adstringat, quod, si quos ibi repererint haereticos, credentes, fautores, vel receptatores eorum ipsi episcopo et consulibus civitatum et dominis locorum seu bajulis eorundem, cum omni studeant festinantia intimare, ut eos puniant secundum canonicas et legitimas sanctiones, nihilominus bona ipsorum omnia confiscantes. Si autem in hoc obsequio divino praefati consules et alii ab episcopis requisiti fuerint negligentes vel etiam contemptores, ipsorum personae excommunicentur specialiter et terrae interdicto ecclesiastico supponantur . . . . Illud praecipue non duximus dimittendum, quod defensores, receptatores, et haereticorum fautores cum ipsis haereticis pari volumus poena feriri.

2) Phil. Labbeus, a. O. XIII. Sp. 934 f.

Reinigung in die frühere Haltung zurückfallen, nach dem kanonischen Recht bestraft werden sollen.[1])

Hieraus erhellt, daß das Kollegium der Geschworenen nach dem Willen des Generalkonzils von den Bischöfen als eine Instanz anzusehen war, welche rechtsgültig eine Anklage (accusatio) erheben konnte, und daß die Beklagten sich von der Beschuldigung zu reinigen hatten; mithin waren die Schwurgenossen bereits in die Stelle von öffentlichen Anklägern eingerückt. Die Urteilsfindung aber hatte einstweilen die Kirche sich selbst vorbehalten.

Das letztere sollte bald anders werden.

Das Konzil von Toulouse, das im Jahre 1229 versammelt war und das sich ausschließlich mit dem Verfahren wider die Häretiker und mit verwandten Disziplinar-Gesetzen beschäftigte, wiederholte zunächst die Dekrete von Avignon und Rom wegen der Einsetzung von Schwurgenossen unter Leitung der Geistlichen. Aber dieses Konzil fügte mehrere sehr wichtige neue Vollmachten hinzu. Es gab den Gerichten den Auftrag, die Häuser und die unterirdischen Kammern, die irgendwie verdächtig seien, zu durchsuchen und die Anbauten oder den Wohnhäusern angefügten Baulichkeiten sowie alle sonstigen Schlupfwinkel auszukundschaften; diese alle (nämlich die verdächtigen Gebäude) sollen vernichtet und zerstört werden. Das Konzil befahl ferner den Schwurgenossen die Denunziation der Häretiker und ihrer Begünstiger u. s. w. und gab zugleich den Befehl, daß Maßregeln zu treffen seien, die die Flucht unmöglich machten.[2])

---

[1]) Adjicimus insuper, ut quilibet archiepiscopus vel episcopus per se aut per archidiaconum suum vel idoneas personas honestas bis aut saltem semel in anno propriam parochiam, in qua fama fuerit haereticos habitare, circumeat et ibi tres vel plures boni testimonii viros vel etiam, si expedire videbitur, totam viciniam jurare compellat: quod, si quis ibidem haereticos sciverit, vel aliquos occulta conventicula celebrantes, seu a communi conversatione fidelium vita et moribus dissidentes, eos episcopo studeat indicare. Ipse autem episcopus ad praesentiam suam convocet accusatos: qui, nisi se ab objecto reatu purgaverint, vel, si post purgationem exhibitam in pristinam fuerint relapsi perfidiam, canonice puniantur. Labbeus, a. O. XIII, 936.

[2]) Das erste Kapitel des Konzilsbeschlusses lautet (Labbeus a.O. XI II. Sp. 1236):

Ut in singulis locis sacerdos unus et tres laici constituantur, qui diligenter inquirant haereticos.

Statuimus itaque, ut archiepiscopi et episcopi in singulis parochiis, tam in civitatibus quam extra, sacerdotem unum et duos vel tres bonae opinionis laicos vel plures, si opus fuerit, sacramento constringant, qui diligenter,

Zugleich forderte das Konzil diejenigen, welche Landesherren sind (dazu gehörten ja auch die Erzbischöfe und die Bischöfe), auf, die Auskundschaftung der Häretiker ins Werk zu setzen und zwar in den Städten, den Häusern und den Wäldern, und es befahl, die Anbauten, Verbindungsbauten und unterirdischen Gewölbe zu zerstören.[1]) Endlich trafen die versammelten Väter die Bestimmung, daß Jeder — der Ausdruck ist ganz allgemein gehalten — auf dem Gebiet eines Anderen nach Häretikern forschen und sie ergreifen könne und daß die Beamten der Orte gehalten seien, ihnen Hilfe und Förderung zu erweisen.[2])

Die letztere Befugnis war, wenn ihre Durchführung gegen den zu erwartenden Widerstand der weltlichen Mächte möglich wurde, von der höchsten praktischen Bedeutung: falls die feste Organisierung der Schwurgenossen in einem Bezirk gelang, so konnten dessen Mitglieder über weite Staats- und Landesgebiete hin ihre Tätigkeit zur Ausrottung der Häretiker wirksam entfalten; ihr Jurisdiktionsbezirk hatte eben keine bestimmte Umgrenzung, sondern erstreckte sich auf alle Länder, wo Häretiker nachweisbar waren.

Im Jahre 1246 auf dem Konzil, das unter Vorsitz des Erzbischofs von Narbonne zu Béziers stattfand, wurden die früher getroffenen Bestimmungen und Einrichtungen bestätigt und einige Erweiterungen und Ergänzungen hinzugefügt.[3]) Das Konzil erließ ein Dekret mit der Überschrift:

---

fideliter et frequenter inquirant haereticos in eisdem parochiis, domos ingulas et cameras subterraneas aliqua suspicione notabiles perscrutandos et appensa seu adjuncta in ipsis tectis aedificia seu quaecunque alia latibula, quae omnia destrui precipimus, perquirendo et si quos invenerint haereticos, credentes, fautores, et receptatores, seu defensores eorum, adhibita cautela, ne fugere possint, archiepiscopo vel episcopo, dominis locorum, seu bailivis eorundem cum omni festinantia studeant intimare, ut animadversione debita puniantur.

[1]) Cap. III. Ut Domini locorum inquirant in haereticos.

Soliciti etiam sint domini terrarum circa inquisitionem haereticorum in villis, domibus et nemoribus faciendam: et circa hujusmodi appensa, adjuncta, seu subterranea latibula destruenda.

[2]) Cap. IX. Ut quilibet in terra alterius possit inquirere vel capere haereticos. Statuimus etiam, ut quilibet in terra alterius possit inquirere vel capere haereticos et bajuli locorum teneantur eis praestare auxilium et favorem etc.

[3]) Phil. Labbeus a. O. Vol. XIV, Sp. 87:

Caput I. Ut sint laici, qui deligenter laicos perquirant. Fidei Katholicae cultum ampliare volentes, ad haereticam rabiem de Narbonensi provincia

Es sollen Laien vorhanden sein, welche den Häretikern mit Fleiß nachspüren.

Darin ward nun nach Wiederholung der Beschlüsse früherer Konzilien bestimmt, daß die Bischöfe mehrere Laien einsetzen können nebst dem Rektor der Kirche oder einem Manne, der dessen Funktion übernimmt, um sie zu Schwurgenossen für die Vernichtung der Häretiker zu machen.

Dabei soll Vorsorge getroffen werden betreffs der Häretiker, daß sie nicht durch die Flucht sich entziehen, wenn die Schwurgenossen sie nicht festhalten können.

Nach den letzten ergänzenden Bestimmungen standen folgende Punkte fest:

Die Erzbischöfe oder Bischöfe verpflichten Laien, die eine gute Gesinnung besitzen, durch die Ableistung heiliger Eide zur Vernichtung der Häretiker.

Die Anzahl braucht zwei oder drei nicht zu überschreiten, es können aber auch mehr Schwurgenossen vorhanden sein.

Die Leitung der Genossenschaft liegt in der Hand eines Klerikers oder eines Vertreters eines Klerikers.

Die Schwurgenossen eines Bezirks haben das Recht und die Pflicht, die Häretiker anderer Bezirke auszukundschaften und zu vernichten.

Die Schwurgenossen sollen die Versammlungsplätze und namentlich auch die unterirdischen Gewölbe auskundschaften und zerstören.

Die Genossen sollen endlich die Häretiker, wenn sie sie nicht festhalten können, in geeigneter Weise an der Flucht verhindern.

Es wird bei diesen Anweisungen vorausgesetzt, daß die Schwurgenossen Mittel besitzen, die verdächtigen Häuser und unterirdischen Versammlungsräume zu zerstören, und daß sie Wege kennen, wie die Flucht zu verhindern ist. Aber über diese Mittel

penitus exstirpandam, de consilio suffraganeeorum ecclesiae Narbonensis et totius approbatione concilii statuimus, ut episcopi per suam dioecesim in locis suspectis bonae opinionis viros laicos duos vel tres cum rectore ecclesiae, vel eo, qui ejus curam gerit, instituant, et juramenti religione adstringant, quod diligentem curam et solicitudinem adhibeant circa haereticos, credentes, receptatores, fautores, defensores eorundem perquirendos: ut, si quo tales repererint, episcopo loci vel dominis locorum sive bailivis vel officialibus eorundem studeant cum omni festinantia intimare. Cautela tamen adhibita circa haereticos, ne fugere valeant, si eos non potuerint detinere.

und Wege wird in den Dekreten der Konzilien selbst nichts gesagt, nicht einmal eine Andeutung gegeben. Man merke wohl, daß ausdrücklich gesagt wird, daß die Schwurgenossen die Festnahme bewirken und daß diese (nicht etwa die staatlichen Behörden), falls die Festnahme nicht angängig ist, die Flucht unmöglich machen sollen.

Noch über andere wichtige Punkte fehlen in den Konzilsbeschlüssen die Ausführungsbestimmungen. Die Schwurgenossen sollen die Häretiker, die sich unter dem Druck der Verfolgung in tiefes Geheimnis gehüllt hatten und die ihre Kulthandlungen an heimlichen Orten und in unterirdischen Gewölben vornahmen, ausspähen und denunzieren. Das war eine unausführbare und zudem für die Beauftragten höchst gefährliche Sache, wenn Jedermann diese Spione und Denunzianten kannte. Wie diesen Schwierigkeiten begegnet werden könnte, sagen die Konzilsbeschlüsse nicht. Und doch war es nötig, hierüber Anordnungen zu treffen, wenn man praktische Ergebnisse erzielen wollte.

Und ferner: die Schwurgenossen, an deren Spitze ein Geistlicher oder der Vertreter eines solchen stand, die die Befugnis hatten, die verdächtigen Häuser und unterirdischen Gewölbe zu zerstören und die Flucht der Häretiker unmöglich zu machen, bildeten, wie man die Sache auch deuten mag, eine Instanz, die zugleich Ankläger, Urteilsfinder und Urteilsvollstrecker war, und es war unvermeidlich, daß die Ausübung dieser Befugnisse den bestehenden staatlichen Organisationen verwandter Art als Eingriff bezw. Übergriff erscheinen mußte. Wie es möglich sein solle, die hier entstehenden Hindernisse zu überwinden, darüber sagen die Konzilsbeschlüsse nichts; auch diese Regelung blieb daher den ausführenden Organen der Kirche, d. h. den Erzbischöfen und Bischöfen überlassen.

Einige Zeit, nachdem das eben erwähnte Konzil des Jahres 1246 die kirchliche Gesetzgebung in Sachen der Schwurgenossenschaften zum Abschluß gebracht hatte, tauchen in verschiedenen Ländern Europas unter wechselnden Namen Schwurgenossenschaften auf, die in ihrer Organisation den Bestimmungen der Konzilien entsprechen.

Vielleicht die bedeutendste, jedenfalls die in Deutschland bekannteste Schwurgenossenschaft ist die unter dem Namen der

Vehme berühmt gewordene Organisation, die zuerst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Sprengel der Erzdiözese Köln nachweisbar ist.

Das Vehmgericht bestand in der Regel aus drei Vehm-Genossen, bisweilen war ihre Zahl aber auch größer.

Zu diesem Amte wurden nur Männer von guter Gesinnung zugelassen, und es war Gesetz, daß zwei andere Genossen sich für den rechten Glauben und die gute Gesinnung des neu Aufzunehmenden verbürgten. Jeder Mann von gutem Rufe und freier Geburt war aufnahmefähig.

Jeder Genosse mußte durch die Ablegung eines heiligen Eides (dessen Inhalt Geheimnis war und geblieben ist) die Übernahme der Pflichten seines Amtes geloben. Erzbischöfe und Bischöfe waren gelegentlich „Wissende“, d. h. geschworene Mitglieder des Bundes; ebenso Adlige und Herren, selbst Fürsten und Kaiser wie z. B. Kaiser Siegismund. Die Wissenden waren verpflichtet, alle ihnen bekannt gewordenen „Fehmwrogen“, d. h. alle zur Zuständigkeit des „heiligen Gerichts“ gehörigen Fälle zu denunzieren. Die Wissenden waren zugleich die Ankläger, die Richter und die Vollstrecker des Urteils oder der „heimlichen Acht“.

Die Vehmgerichte befaßten sich nur mit todeswürdigen Verbrechen und kannten nur eine einzige Strafe, nämlich die Todesstrafe. Sie traten in Wirksamkeit, wo die ordentlichen (öffentlichen) Gerichte, wozu ja später noch die öffentlichen Inquisitionstribunale gehörten, aus irgend einem Grunde keine Rechtsverfolgung eintreten ließen oder wo diese des Angeklagten nicht mächtig waren.

Das „heimliche Gericht“ vollzog sich im Gegensatz zum „offenen Ding“, das außerhalb der Freigrafschaft nicht Platz haben konnte, am Orte der Tat; zur Besetzung desselben genügten drei Schwurgenossen oder Freischöffen, eines Freigrafen bedurfte es nicht. Auf das Urteil folgte sofort die Vollstreckung; die Mitwirkung dabei war die Pflicht aller gegenwärtigen Schöffen; der Verfehmte wurde als überführter Verbrecher angesehen und behandelt. Einen Instanzenzug gab es nicht. Der Erzbischof von Köln war Statthalter der heimlichen Gerichte.

Die Vehme war eine Genossenschaft von Männern, die ihre Namen geheim hielten, heimliche Zusammenkünfte hatten, geheime Erkennungszeichen besaßen und diejenigen, die sie vor ihre „Stühle“ luden, in heimlichem Verfahren verklagten und

verurteilten, sie alsdann in die heimliche Acht taten und heimlich hinrichteten, die also in jeder Hinsicht einen Geheimbund darstellten[1]).

Um dieselbe Zeit, wo diese geheime Schwurgenossenschaft in Deutschland blühte, machte in Spanien die „heilige Hermandad" viel von sich reden, deren innere Verwandtschaft mit den Vehmgenossen längst erkannt ist.

Die neueste zusammenfassende wissenschaftliche Darstellung über die Vehme findet sich in dem katholischen Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte Bd. XII (1901), Sp. 647 ff., wo Dr. Georg Grupp, Oberbibliothekar der Fürstlich Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek, auf Grund der bis zum Jahre 1901 erschienenen umfangreichen Literatur in sachverständiger Weise über diese Genossenschaft — Grupp deutet den Namen Vehme in Übereinstimmung mit Franz Jostes und Theodor Lindner als „Genossenschaft" — gehandelt hat. In Übereinstimmung mit den Ausführungen Richard Schröders[2]) unterscheidet Grupp scharf zwischen dem „offenen Ding" und dem sog. heimlichen oder stillen Gericht. Das offene Gericht hieß auch „echtes Ding"; es wurde dreimal jährlich an den gewohnten Malstätten öffentlich gehalten und seine Zuständigkeit erstreckte sich auf die gewohnte ordentliche Gerichtsbarkeit in der Freigrafschaft, nicht aber auf auswärtige Sachen. Neben diesem ächten Dinge erscheint seit dem 13. Jahrhundert das „stilledink" (judicium secretum), das ausschließlich für die Aburteilung von Sachen bestimmt war, die von auswärts (d. h. von Orten, die nicht innerhalb der alten Freigerichte lagen) an das Gericht kamen.[3])

„Strenge Geheimhaltung, heißt es bei Grupp, aller Vehmsachen und der geheimen Erkennungszeichen wurde ihnen (den Wissenden) zur Pflicht gemacht."

Wie groß die Kühnheit des „heimlichen Gerichts" war und was die Schwurgenossenschaft sich herauszunehmen wagte, beweist die Tatsache, daß sie den Kaiser Friedrich III. (1440—1493), der es abgelehnt hatte, selbst „Wissender" zu werden, im Jahre 1470 vor den Freistuhl lud. Es war die Zeit, wo sich unter den

[1]) Näheres s. bei Keller: Über den Geheimbund der Vehme und der Vehmgenossen in den MCG. 1903. S. 27 ff.

[2]) Richard Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. 3. Aufl. Leipzig 1898. S. 568 ff.

[3]) Schröder a. a. O. S. 572.

Landesherren wie unter den Städten ein heftiger Widerstand gegen die Übergriffe der Schwurgenossenschaften erhob, der allmählich ihre Wirksamkeit einengte.

„Die Freigerichte“, heißt es bei Grupp weiter, ... zogen auch „Verbrechen gegen den Christenglauben, gegen das hl. Evangelium, gegen Gott, Ehre und Recht vor ihr Forum“.

Diese Tatsache wird bestätigt durch das Weistum, das unter dem Vorsitz des Vertreters des „Statthalters der heimlichen Gerichte“, des Erzbischofs von Köln, von 21 Stuhlherren, 23 Freigrafen, etlichen hundert Freischöffen und 65 Freifrohnen im Jahre 1490 zu Arnsberg gefunden worden ist, worin es ausdrücklich heißt, daß der „Abfall vom Glauben“ sowie „Ketzerei“ vor die „heimliche Acht“ gehören.[1])

Es ist interessant zu sehen, in welcher Art bei den Vehmgerichten, die nur die Todesstrafe kannten, die Flucht der Verurteilten, die, wenn man sie nicht festhalten konnte, befohlen war, verhindert wurde. Auch ward die Schwierigkeit und die Gefahr, die in der Denunzierung für die Denunzianten lag, wirksam durch die Geheimhaltung, die Vorschrift war, beseitigt. Da uns Protokolle über die Beschlüsse der heimlichen Gerichte nicht erhalten sind, wissen wir nicht, ob und in welcher Art die Zerstörung der Zufluchtsstätten und Versammlungsräume zum Gegenstande der Beschlußfassung des Gerichts gemacht worden ist oder ob sie den einzelnen Wissenden überlassen blieb. Die Schwierigkeit, die in der Beeinträchtigung der weltlichen Gerichte durch die Schwurgenossenschaften lag, hat nie völlig beseitigt werden können und hat schließlich den Verfall der ganzen Organisation herbeigeführt, die ja auch bei Einführung ständiger Inquisitionsgerichte mehr oder weniger überflüssig wurde.

Ganz richtig fährt Grupp an der erwähnten Stelle fort, daß ein Zusammenhang mit der Inquisition nicht beweisbar ist, wobei freilich, um Mißverständnissen vorzubeugen, eine Verständigung über das, was man unter Inquisition versteht, notwendig ist.

---

[1]) Näheres bei Keller a. O. S. 32. — Daß Schröder a. O. hiervon nichts erwähnt, ist um so auffallender, weil von Schulte, Rechtsgeschichte § 117, der doch auf dem Gebiete des Kirchenrechts eine Autorität ist, dem Vehmgericht stets eine subsidiäre Gerichtsbarkeit für Ketzerei beigelegt hat. — Zu demselben Ergebnis wie Grupp und Schulte ist auch Fr. v. Thudichum in seinem Aufsatz über „das heilige Vehmgericht“ in der Historischen Zeitschrift N. F. Bd. 32 (1892) S. 1 ff. gekommen.

Versteht man nämlich unter Inquisition alle Einrichtungen der mittleren Jahrhunderte, die die Vernichtung der Häretiker zum Ziel haben — das ist die in protestantischen Kreisen übliche Anwendung des Wortes — so ist die Frage anders zu beantworten, als wenn man von der Inquisition im Sinne des kanonischen Rechtes spricht.

Mit den päpstlichen Inquisitionsgerichten, welche seit Gregor IX. (1227—1241) eine ständige, öffentlich-rechtliche Einrichtung der Kirche bilden, hat die Genossenschaft der Vehme keinerlei nachgewiesenen Zusammenhang. Eine Geschichte dieser Inquisition im engeren und eigentlichen Sinne hat auf die Darstellung der Vehme und der ihr verwandten Genossenschaften anderer Länder zu verzichten und mit Recht hat daher Camillo Henner in seinem Werke über die Organisation und Kompetenz der päpstlichen Ketzergerichte (d. h. der römischen Inquisitionsgerichte[1]) von der Berücksichtigung der Vehme abgesehen, obwohl er eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den westfälischen Wissenden und den Familiares del Santo officio in Spanien anerkennt und bei Besprechung der Familiaren der Inquisition ausdrücklich an die heilige Hermandad erinnert.

Aber wenn auch die Genossenschaft der Vehme mit dem „heiligen Officium", d. h. mit den Tribunalen der Kirche für die Inquisition der häretischen Schlechtigkeit[2]), keinerlei organisatorischen Zusammenhang gehabt hat, so ist damit doch keine Instanz gegen die durch unanfechtbare Urkunden bewiesene Tatsache gewonnen, daß die heilige Vehme — so lautete Jahrhunderte hindurch der in der Kirche gebräuchliche Name — ebenfalls der Vernichtung der Häretiker gedient hat.

Von dem Namen des „heiligen Offiziums" sagt Camillo Henner: Das Attribut „sanctum" oder „sacrosanctum" wurde diesen Gerichten beigelegt, weil die offiziellen kirchlichen Kreise in ihnen das Palladium der römischen Kirche erblickten, mit welchem die Lehre Christi rein erhalten und verteidigt werden sollte. Diese Gerichte wurden für unverletzlich, von allen weltlichen Institutionen für unabhängig und für die vornehmsten in der Kirche gehalten; ihre Tätigkeit galt für eine sehr ersprießliche. Wenn diese, durch

[1]) Dr. Camillo Henner, Beiträge zur Organisation und Kompetenz der päpstlichen Ketzergerichte. Leipzig 1890.

[2]) Tribunalia sancti officii inquisitionis haereticae pravitatis hieß der amtliche Titel der päpstlichen Ketzergerichte (s. Henner a. O., S. 4).

Beweisstellen aus der kirchlichen Literatur gestützte Erklärung des Namens „heilig“ richtig ist, hat man doch einiges Recht, sie auch auf die Bezeichnung heilige Vehme anzuwenden. Denn es ist bisher kein Fall bekannt geworden, daß die Kirche weltliche Strafgerichte oder irgend welche Anstalten, die nicht den höchsten Zwecken der Kirche dienten, mit dem Beinamen heilige Gerichte oder heilige Anstalten ausgestattet hätte.

Wie dem auch sein mag, so steht doch nunmehr fest, daß die oben erwähnten Konzilien der römischen Kirche Schwurgenossenschaften von Laien unter Leitung kirchlicher Organe oder ihrer Vertreter geschaffen haben, die nicht mit der nachmaligen Einrichtung der Inquisition identisch sind, die aber ebenso wie letztere zur Bekämpfung der Häretiker bestimmt waren.

Der Meistersinger Georg Breuning und die religiöse Bewegung der Waldenser und Täufer im 15. und 16. Jahrhundert.

Von
Professor Dr. Fr. Roth in Augsburg.

Schon früher wurde von mehreren Seiten die Aufmerksamkeit auf den Augsburger Meistersinger Georg Breuning gelenkt[1]) und in der Tat verdient die Geschichte dieses Mannes, die uns über die Geistesrichtung der „Singschulen", denen er angehörte, überraschenden Aufschluß gibt, die eingehendste Beachtung. Breuning darf in der deutschen Literatur neben Hans Folz und Hans Sachs einen Platz beanspruchen.

Georg Breuning stammte nicht aus der patrizischen Familie gleichen oder ähnlichen Namens, sondern aus einer wahrscheinlich aus dem schwäbischen Dorfe Aiting nach Augsburg eingewanderten Handwerkerfamilie. Er mag um das Jahr 1440 geboren sein und erscheint Ende der sechziger Jahre als verheirateter Webermeister, der nach den von ihm bezahlten Steuerbeträgen einiges Vermögen besessen haben muß. Zum letzten Male wird er im Steuerbuche der Stadt Augsburg vom Jahre 1504 aufgeführt, das (Bl. 46b) einen auf ihn sich beziehenden Eintrag enthält. Dieser Eintrag läßt den mit der Einrichtung der Augsburger Steuerbücher Vertrauten erkennen, daß Breuning damals die Stadt Augsburg verlassen hat.

Die Zeit, während welcher Breuning[2]) in der Stadt lebte, gehört zu den bewegtesten und interessantesten Perioden in ihrer Geschichte.

---

[1]) Zuletzt wieder von Ludwig Keller in seiner Abhandlung über die „Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger und die verwandten Sozietäten", die im letzten Hefte des XI. Bandes dieser Blätter (S. 287 ff.) erschienen ist.

[2]) Der Name unseres Meistersingers kommt infolge der Weitherzigkeit, die zu seiner Zeit in der Orthographie herrschte, in allen möglichen Formen vor: Breuning, Brewning, Breining, Preining, Pruning, Preinling u. s. w., wobei natürlich die i durch y ersetzt sein konnten. — Er war der Sohn des Jos. Breuning und, wie es scheint, zweimal verheiratet. Er hatte einen Sohn, namens Franz, von dem wir noch sprechen werden, und eine Pflegetochter, die er als Waise im Jahre 1483 zu sich nahm (Stadtger.-B., 1483, S. 254).

Wie anderswo zeitigte auch in Augsburg das äußerliche Kirchenwesen damals eine Fülle und Mannigfaltigkeit auf allen Gebieten religiöser Betätigung wie kaum je zuvor[1]). Neue prächtige Gotteshäuser erstehen, die alten werden umgebaut und erweitert, mehrere heilige Leiber werden neu aufgefunden, der Kultus des wunderbarlichen Sakramentes zum heiligen Kreuz kommt zu frischen Ehren. Die hohen kirchlichen Feste werden, öfter unter Teilnahme des Kaisers und der vornehmsten Fürsten des Reiches, mit blendendem Prunke begangen, die Gelder zur Erwerbung des Ablasses, namentlich gelegentlich der Jubeljahre, fließen noch reichlich in die päpstlichen Truhen. Wer es vermag, sucht sich durch kirchliche Stiftungen aller Art oder durch Werke einer vor den Augen der Öffentlichkeit geübten Charitas eine Staffel in den Himmel zu bauen. In wahrhaft imponierender Weise zeigt sich die kirchliche Gesinnung der Menge bei besonderen äußeren Anlässen, so bei den Predigten des berühmten Johann Kapistrano auf dem Fronhofe zu Augsburg[2]), denen Breuning als Knabe beigewohnt haben wird, bei denen Geilers von Kaisersberg im Dome[3]), die er als ein an der Schwelle des Greisenalters stehender Mann hören konnte, bei der großen Prozession im Jahre 1503, als nach einem „Kreuzregen", den man als Vorboten eines göttlichen Strafgerichts betrachtete, ungefähr 60000 Menschen, unter ihnen Maria Blanka, die Gemahlin des Kaisers Maximilian, barfuß und mit brennenden Kerzen vom Dome nach St. Ulrich zogen[4]). Bei Gelegenheiten wie diese letzte konnte man ausnahmsweise auch die Bischöfe in ihrer Eigenschaft als Hohepriester sehen, jene Bischöfe, die man sonst nur als stolze Kirchenfürsten kannte, als übermütige und oft auch gewalttätige Gegner und Schädiger der städtischen Freiheiten und Rechte. Das war die kirchliche Luft, die Breuning umwehte.

---

[1]) S. hierzu Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte (1517—1530), München 1901, S. 19 ff.

[2]) S. hierzu die Chronik von Hektor Mülich in den Augsb. Chron. Bd. III S. 112; die Chron. von Joh. Frank in den Augsb. Chron. Bd. V S. 303 ff.

[3]) S. über die Wirksamkeit Geilers in Augsburg Dreher, das Tagebuch von Friedrich von Hohenzollern, Bischof von Augsburg in den Mitteilungen des Vereins für Geschichts- und Altertumskunde in Hohenzollern, Bd. XX S. 4 ff.

[4]) Brunner, Kaiser Maximilian I. und die Reichsstadt Augsburg (Augsburg 1877, S. 31).

Es war im Jahre 1484, unter der Regierung des prachtliebenden Bischofs Johann von Werdenberg, daß Jörg Breuning, der stille Weber, plötzlich eine in der Öffentlichkeit viel besprochene Persönlichkeit wurde. Als in diesem Jahre die Osterzeit herankam, da verließ Breuning seine Werkstätte und wanderte hinaus nach St. Radegunde, um hier das Leben eines „Einsiedels" zu beginnen[1]. Dort stand, etwa eine Stunde von Augsburg entfernt, am Rande eines bewaldeten Höhenzuges, ein Kirchlein zu Ehren der heiligen Radegunde, die um das Jahr 1290 in dem ganz nahe gelegenen Wellenburg als Magd gedient haben soll und später von der Kirche in die Zahl ihrer Heiligen aufgenommen wurde. Mächtige Bäume mit weitausgreifenden Ästen erhoben sich hier, und unter einem von ihnen schlug Breuning sein Lager auf. Der idyllische Ort war schon von jeher ein gern besuchtes Ausflugsziel der Augsburger, und die Kunde von dem neuen Einsiedel lockte während der österlichen Zeit viel Volks hinaus, zum guten Teil wohl Angehörige der Weberzunft, die ihre Neugierde befriedigen wollten. Sie machten ihren Gang nicht umsonst, denn sie fanden nicht nur einen „Einsiedel", sondern einen Prediger, der von einem Ast seines Baumes herab in begeisterten Worten „neue, unerhörte Dinge" verkündete, so ganz anders, als die Prediger in den Kirchen.

Das Urteil über den Prediger bei St. Radegunde war, wie dies in solchen Fällen immer ist, natürlich sehr verschieden. Die einen verehrten ihn „wie einen Heiligen", andere betrachteten ihn als einen seltsamen Kauz, bei dem es nicht ganz richtig im Kopfe sei, wieder andere als einen schlauen Heuchler, einen Betrüger oder „Bachstelzler"[2], der nur darauf ausgehe, die mancherlei Gaben einzuheimsen, die ihm von den Einfältigen in den Schoß geworfen würden. Die Weberchronik, die, wo sie von den Webern spricht, nur Zunftangelegenheiten oder die Ver-

[1] Darüber berichtet uns die Chron. Senders in den Augsb. Chron. Bd. IV S. 43; die Chron. Gassers bei Mencken, Scriptores rer. Germ., Bd. I ad a. 1484; die sog. Peutingersche Chron. ad a. 1484 (Stadtbibl. Augsburg).

[2] Sender l. c. Hier wird berichtet, Breuning sei „verdorben" und deshalb aus der Stadt gezogen. Die Stadtgerichtsbücher weisen nichts auf, was diese Angaben bestätigen könnte, ebenso wenig die Steuerbücher; das aber ist richtig, daß die Verhältnisse Breunings um die in Rede stehende Zeit sehr eng und dürftig waren.

herrlichung der Zunft und hervorragender Mitglieder derselben im Auge hat, gedenkt unseres Breuning, der ja nach der Anschauung mancher seiner Zunftgenossen diesen nur Schande gemacht, mit keinem Worte. Auch muß man bedenken, daß diese Chronik in der Reformationszeit angelegt worden ist, in der man auf „Waldbrüder und dergleichen Gaukler“ nicht gut zu sprechen war.

Was die Ursache gewesen, daß Breuning sein Einsiedlerleben schon nach wenigen Wochen aufgab und wieder in die Stadt und die Werkstätte zurückkehrte, ist aus den uns vorliegenden Quellen nicht sichtbar[1]). Es ist möglich, daß ihm die Zudringlichkeit des wundersüchtigen Volkes und die von demselben ihm entgegengebrachten Ehrerbietigkeitsbezeugungen lästig wurden, und daß es ihm ging wie dem heiligen Alexius, von dem er sagt:

Do alles volk bekant sein hailigkeit,
do erten si den menschen frum,
gross würd und er ward im daran gelayt,
sie teten im alle gutlich,
und jeder man bevalch sich in sein bet;
darvon ihm traurig ward sein mut,
und vorcht, wie er sein lon verloren het.[2])

Dem sei, wie ihm wolle, Tatsache scheint zu sein, daß Breuning später nie mehr in der Öffentlichkeit auftrat; wenigstens erwähnen die Chronisten seiner mit keinem Wort mehr, und einer von ihnen, der bekannte Arzt Pirminius Gasser, der sich über die Person Breunings noch bei solchen, die ihn gekannt hatten, erkundigen konnte[3]), sagt, indem er von dessen Predigten bei St. Radegunde spricht, ausdrücklich: „Aber wie dieselb heuchlerische Heiligkeit gar unweisslich angefangen, also ist sie auch wie ein leer Ei wiederum verschwunden“.[4])

Von dem, was Breuning eigentlich gelehrt hat, finden wir in den kurzen und parteiischen Notizen der wenigen Chroniken, die von ihm berichten, gar nichts; deshalb ist es ein Glück, daß er selbst zur Feder gegriffen hat, und daß sich manches von dem,

---

[1]) Sender (l. c.) freilich erklärt die Sache sehr einfach: „Da er nun mit seiner betriegerei viel geltz überkam, kam er wider gen Augspurg und trib da widerumb das weberwerck“. Das, was wir noch über die Persönlichkeit Breunings hören werden, ist nicht dazu angetan, dieses glaubhaft erscheinen zu lassen.

[2]) Massmann, Sanct Alexius Leben (Bibl. der ges. d. Nat.-Litt., Bd. IX, Quedlinburg u. Leipzig 1843) S. 151.

[3]) Gasser wohnte in Augsburg seit dem Jahre 1546.

[4]) Werlichsche Übersetzung der Gasserschen Chron., S. 239.

was er geschrieben, teils handschriftlich, teils in alten Drucken erhalten hat.

Wir greifen hier an erster Stelle nach zwei von ihm herrührenden Sendbriefen „Von der Liebe Gottes“[1]), aus denen wir die Grundzüge und die Ziele seines religiösen Denkens und Fühlens entnehmen können. Wie er hier schrieb, so wird er auch gepredigt haben.

Der Mensch muß, heißt es in dem ersten dieser Briefe, vor allen Dingen in seinem ganzen Tun und Lassen immer Gott vor Augen haben und sich durch Überwindung der sündigen Triebe, durch christliche Liebe zum Nächsten, wie durch strenge Erfüllung des Sittengesetzes überhaupt, auf jene Stufe der Läuterung und der inneren Erneuerung erheben, auf der ihm das Erkennen des heimlichen Willens Gottes aufgeht und das ewige Wort, „das der wahre Sohn Gottes ist“, ihm „einspricht oder einraunt“. Nur so wird er sich zur Liebe Gottes emporringen oder „in den Grund geraten, darin die wahre, wesentliche Liebe geboren wird“. — „Uns sollte also gar fast hungern und dürsten nach dieser göttlichen, wahren Liebe, daß wir nicht sollten wissen, was uns geschieht an Ehr und an Gut, denn wir sollten sein wie Leute, die nichts anderes haben denn die göttliche und brüderliche Liebe und auch ungern etwas anderes haben wollten. Und darum so sollen wir auf alle andern Sachen nit anderst sehen, denn auf diese und uns vor allem andern hüten, damit wir uns nicht an etwas genügen lassen, das minder ist denn die wahre, göttliche Liebe. Nicht soll man darum unterwegs lassen, das notdürftig, nutz oder gut ist zu Seel und Leib, sondern man soll dasselbige treulich thun, aber ohne Sorge. Auch sollen wir uns daran nicht lassen genügen, denn wir sollen also treulich wachen, dass, wenn das ewige Wort in uns spricht: „folg mir nach“, es uns dann frei und ledig findet und unsere Liebe losgelöst von dem, das der wahren Liebe entgegen ist. Vor allen Dingen urteilet über niemanden hart noch streng von seiner Sünde wegen, denn die göttliche Liebe ist also gar gross zu uns, in so gar grossem Hunger und Durst nach unserm Heil, dass sie die Sünden und Gebresten ganz und gar verschlingt in einem Augenblick, sobald man sich in Wahrheit von ihr kehrt, denn alles, das uns Gott thut, und alles, das wir durch Gott thun oder lassen, das ist nichts anderes denn Liebe. Und ob kein Gott wäre, die Liebe

[1]) S. den genaueren Titel, S. 87 Anm. 2.

lohnet dennoch dir selber genugsam. Es ist nit anders möglich, als dass der Mensch, welcher alle Dinge in göttlicher Liebe thut und lässt, die göttliche Heimlichkeit spüren muss und sein Wille alle Zeit für die neuen Einflüsse empfänglich ist. -- Darum so bitt ich und ermahne ich euch in Gott, dass ihr euch der wahren Liebe ganz aufopfert; ergebet euch also ganz und gar, dass euer Herz und eure Seele lebe in eitel neuem Fliessen, so wird euer Gedächtnis also gross und stark, dass ihr mit einem grossen Vertrauen Gott allzeit möget anschauen. Darum so lasset kühnlich und redlich alles, was euer Vertrauen zu Gott betrüben oder kränken mag, und thut fröhlich alles das, wodurch euer Vertrauen zu Gott grösser wird, so mag es euch nimmermehr misslingen — weder hier noch dort. Und hiemit sei Gott mit euch und mach euch offenbar alle seine heimlichen, verborgenen Wege, die er allen denen zeiget, die er nicht allein berufen hat, sondern auch auserwählt, und denen er vorgehet mit seiner heimlichen Gegenwärtigkeit bis in seine unergründliche Unbekanntheit, die also gar licht ist, dass sie von Wunder unbekannt ist, und viel dunkler als der Abgrund. — Dazu helf uns die Liebe selber, Amen".

In ähnlichem Gedankengang bewegt sich der zweite, kürzere Sendbrief, der ebenfalls in der Lobpreisung der göttlichen Liebe gipfelt. „Diese Liebe ist Gott selber, und wer darin wohnet, der wohnet in Gott und Gott in ihm." — „Ihr bedürfet keiner anderen Geschicklichkeit," schließt der Brief, „sondern nur allein dieser Liebe, ... damit ihr Gott zwinget mit Gewalt in euch und euch in Gott, als geschrieben stehet: Die Liebhaber Gottes berauben den Himmel mit Gewalt und Gott daraus, und auch also beraubt sie Gott aller ihrer Eigenschaft und setzt sich selber an ihr Statt, damit ihr Himmelreich hie anfängt und währet immer ewiglich. Darzu uns helf die Liebe selber."

An diese Sendbriefe reihen wir die sogenannten Sprüche Breunings, die nichts anderes sind als gereimte Erläuterungen geistlicher Themata und offenbar den Zweck hatten, seine Lehren bei seinen Anhängern zu befestigen und sie, nachdem er seine Predigten eingestellt hatte oder hatte einstellen müssen, auch in weitere Kreise zu tragen. Es sind von diesen Sprüchen im ganzen dreißig bekannt, von denen die meisten in der Münchener K. Hof- und Staatsbibliothek aufbewahrt werden.[1]) Jeder

[1]) Fünfundzwanzig Sprüche (alte Drucke) werden in der Handschriftensammlung der K. Hof- und Staatsbibliothek (Cim. 1. 3. h.)

Spruch nimmt eine Seite eines Kleinfolioblattes ein, zählt in zwei Kolumnen zweiundsiebenzig Zeilen, gibt in einer Überschrift den Gegenstand an, von dem er handelt oder von dem ausgegangen wird, und nennt den Namen des Dichters in der letzten Zeile, wie wir dies auch bei Dichtungen von Hans Folz, Hans Sachs und anderen Meistersingern finden, z. B.

Got gefaͤlt all gute ding,
also spricht brůder breining.

---

aufbewahrt. Wir teilen die Überschriften derselben mit, weil aus ihnen die Stoffe, die Breuning besonders am Herzen lagen, ersehen werden können. 1. Der erst spruch von der kirchweih sagt, wie man darzů kömmpt, das man alle ding vermag mit got. 2. Der erst spruch sagt von dem freind, wye der anklopffen sol, vnd wa vnd was der freund sey. 3. Der erst spruch von dem weingarten, der sagt von zwaierley miessigkeyt. 4. Der ander spruch von dem durst sagt, wer vyl taͤglicher sünd thůt, der mag on todsünd nit lang bestan. 5. Der ander spruch von dē gebet sagt, wie man aller gebet teilhaft wirt. 6. Der drit spruch von dē weingartē sagt, wie man got zů lieb arbeitē sol. 7. Der dritt spruch von der teich sagt, das man innerkeit nit durch ausserkeyt verlieren soll. 8. Der drit spruch sagt von dē gebet des freunds, vnd warumb man nit alle zeyt erhoͤrt wirt. 9. Der drit spruch von dē liecht sagt, wie man daz war liecht erkennē sol. 10. Der vierd spruch von dē liecht sagt von der gleichssner falschē weiss. 11. Der vierd spruch von dē gebet sagt, das dye schuld gotes nit ist, wann wir nit erhoͤrt werden. (Zů Augspurg gedruckt.) 12. Der vierd spruch von der hochzeit sagt, wye man auch in der welt ein yetlichen orden halten mag. 13. Der VI. spruch von der teich sagt von dē mittel zwischē got vn̄ vns. 14. Der spruch sagt, wye sich ain mēsch vor den augen gottes halten sol. (Zů A. g.) 15. Von der wirckung des heyligen geystes vnd arge, dye geirret wirt. (Zů A. g.) 16. Von der berůrung gotz, vnd wye wir vnss selb daran versamen. (Zů A. g.) 17. Von d' straf gotz vn̄ wie wir d' billich wartē soͤllen. 18. Von dē heyligen sacrament, wye man sich darmith halten sol. (Zů A. g.) 19. Wye man got mit schweigen loben soll. (Zů A. g.) 20. Wie wir . . . sollen stan in nuchterheyt vnd mit wachen. (Zů A. g.) 21. Wye man zů warem frid kompt, vnnd was vnss daran hindert. (Zů A. g.) 22. Von falschem schein vnd von warem schein, vn̄ wye man gůt leut erkennen sol. (Zů A. g.) 23. Von dem pild der hailigen drivaltigkait. (Zů A. g.) 24. Von dem heyligen pfingstag vnd von wirckūg des heyligen geystes. (Zů A. g.) 25. Wye sich ein mensch schicken sol zů dem heiligen sacrament. (Zů A. g.) — Zwei Sprüche befinden sich in der Sammlung des früheren Antiquars Butsch, die kürzlich von der Stadt Augsburg erworben, aber noch nicht aufgestellt worden ist, nämlich 26. Der spruch sagt von der gefengknus, darinn vil menschen gefangen ligen in viererley weiss. (Zů A. g.) 27. Der spruch sagt von vnderschaid zwischen gutē vn̄ bösen mēschen. (Zů A. g.) Beide aufgeführt bei Weller, Ann. der poet. Nat.-Lit. der Deutschen (Freiburg i. Br. 1864) S. 203. — Zwei Sprüche liegen in Berlin: der eine beginnt (28.): Es straffet vnser lieber herr — mengen menschen

Die in diesen Sprüchen[1]) hervortretenden Gedanken sind dieselben wie in den zwei Sendbriefen. Die Kirche und ihre Dogmen werden in gebührenden Ehren gehalten, immer aber wird betont: Das Nötigste ist ein wahrhaft christliches Leben:

Das ist ein wesenliche rew
vnd sych zů got keren mit trew
Vnd sych halten ledig vnd frey
von allem dem, das nicht got sey;
daz ist daz marck vnd auch der keren,
der wir allzeit solten begeren,
stǻt nach zu volgen mit dem leben
vnd eygen willen nit beheben [2])

Alles übrige hat nur insofern Wert, als es uns zu einem solchen Leben „weisen" kann und uns hilft, alle Neigung zu „kreatürlichen Dingen" aus dem Herzen zu reißen, die Gedanken an eigene Gerechtigkeit zu unterdrücken, all unser Heil in die Barmherzigkeit Gottes und in das Verdienst Christi zu setzen.

---

durch sich selber. Der zweite (29.): Der vngerecht, ich ew bescheyt — ůbt alle ding in ausserheyt. Weller ebenda S. 150. Wackernagel, Bibliographie des Kirchenliedes etc., l. c. S. 159. Der letzte der genannten Sprüche findet sich in moderner Abschrift auch in der Münchener Sammlung. — 30. Der acht spruch von d' vischgruob, der sagt von der baitsamkeit, ist abgedruckt in Iduna und Hermoda, Jahrg. 1812, S. 190. — Aus der Art der Numerierung der Sprüche 1—13 geht hervor, daß sie (da es vier „dritte" Sprüche gibt) in mindestens vier Serien erschienen sind, und daß eine große Anzahl von ihnen verschollen ist.

[1]) Was den Drucker betrifft, so glauben wir, daß hier an Lucas Zeissenmair zu denken ist. Dieser, der Schwiegersohn des Augsburger Druckers Hans Bämler (Steuerb. 1498), ist als Drucker in Augsburg von 1495—1502 nachweisbar und wird 1501 (im Steuerb.) auch als „Buchführer" erwähnt. Im Anfang des Jahres 1503 verließ er, vielleicht infolge von Unannehmlichkeiten, die der Druck der Sprüche für ihn zur Folge hatte, Augsburg und ging nach Wessobrunn (in der Nähe des Ammersees). Dort druckte er noch im Jahre 1503 fünf unten näher zu besprechende Lieder Breunings. Aus seinem Weggang von Augsburg nach Wessobrunn erklärt sich auch der merkwürdige Umstand, daß, wie aus einem der Münchener Sammlung beigeschriebenen Bibliothekvermerk hervorgeht, alle in dieser aufbewahrten Stücke Büchern des Wessobrunner Klosters (einem Martial vom Jahre 1503, einem astronomischen Kalender u. s. w.), wo sie eingepappt waren, entnommen sind. Zeissenmair hat eben aus seinem Vorrat den Klosterleuten von jedem Spruche ein Exemplar geschenkt oder verkauft. Ist unsere Vermutung richtig, dann würden die Sprüche, welche die Angabe „Zů Augspurg gedruckt" nicht aufweisen, nach 1502 in Wessobrunn gedruckt worden sein.

[2]) Aus Spruch 7.

Viele und schwere Hindernisse stehen uns dabei im Wege, und Breuning wird nicht müde, seine Leser auf diese immer und immer wieder hinzuweisen und ihnen die Mittel zu zeigen, durch die man sie überwindet. Inbrünstiges Sehnen aus tiefstem Herzen ist dabei mehr wert als aller äußerlicher Gottesdienst:

Vnd wann dann ein mensch frů vnd spat
auß seim herzen ein seufzen lat,
das erleuttert yn bas sein wesen
Dann betten oder bůcher lesen.[1]

Von Anfang an verloren ist nur der „Gleißner", der Pharisäer, „der kalte und schläfrige Mensch", der auf seine Gesetzmäßigkeit pocht:

Im ist verspört der hymel thor,
ym gant dye offen sunder vor,
wann alz volck, das heylig erschain
Vnd besser deucht dann dye gemain,
ströpten wider got offenbar,
am letsten todten sy yn zwar.
also noch fariseyer thund,
umb kein ding sy sich straffen lond
unnd widerstant an allen steten,
als auch die falschen iuden theten.[2]

Ausführungen über die Liebe Gottes bilden den durch Breunings Schriften sich hinziehenden Strom, in den alles übrige wie Bächlein und Nebenflüsse einmündet.

Das Vollendetste und Bedeutsamste, was wir von Breuning besitzen, sind drei Lieder „von Gott und Christo", die im Jahre 1503, zusammen mit zwei Marienliedern, unter dem Titel „Fünf gar nützliche, fruchtbare Lieder in dem Ton Maria zart"[3] von

[1]) Aus Spruch 25.

[2]) Aus dem Spruch Nr. 10.

[3]) Hie nach volgent fünff gar nützliche frucht- / pare lieder In dem thon Maria zart etc. gar / maisterlichen gemacht vnnd zu samen gesetzt / durch Jorgen preining zu Augspurg jn welich / enn dye menschen pesunder grüntlich leer vnnd vnderweisung zů pesserung entpfachen. wo sy / mit fleiss gesungen, gelesen vnd recht verstan / den werdenn. — Am Ende: Getruckt vñ volendet durch Lucam Zeissenmair / zu Wessoprunnen am freitag nach sant Laurenci- / us tag do man zalt funffzehen hundert vnnd jn / dem dritten jar. — Den Anfang macht ein Marienlied (Maria zart — dein edle art — Jhesum geboren hate etc.), dann folgt: Jhesus, ein wort — der höchste hort etc., Got ewig ist — on endes frist etc., Christus, der herr — verleih mir leer etc., und den Schluß macht ein zweites Marienlied (Maria zart, — dein edle Art — mag nieman gar aussprechen etc.). 14. Bl., letztes leer. Auf der Titelrückseite ein Holzschnitt, Maria mit dem Kinde und drei Beter darstellend.

Lucas Zeissenmair in Wessobrunn[1]) gedruckt wurden. Sie sind wahrscheinlich Breunings Schwanengesang.

Diese Lieder sind der Hauptsache nach eine Umschreibung des Gedankens, daß dem Menschen die sinnliche Erfassung des göttlichen Wesens versagt ist, obwohl er dessen Wirken immer und überall verspüren kann:

Sein wait vnd eng,
hoch, tüeff vnd leng,
sein angesicht
gäntzlich mit nicht
nit mag begriffen werden,
doch lässt er sich
gar mültigklich
täglich niessen auff erden.[2])

Aber auch seine Lehre von der Innerlichkeit des Christentums im Gegensatz zum Buchstaben der Schrift und äußerer Kirchlichkeit kommt hier öfter und fast in noch größerer Bestimmtheit als in den Sprüchen zum Ausdruck:

Christus der herr — verleih mir leer,
daz ich mit weisen synnen
der cristenheit — geb vnderschaid,
wie ein mensch soll von jnnen
geschrift verstan — on valschen wan,
das er nit werd betrogen,
auch nit nyder gezogen
durch den buchstab, der nit läst ab,
biß er durch nött — die menschen tödt
vnd auch ir ynner leben.
darumb ich ew — mit lieb und trew
gut vnderschaid will geben.[3])

Christus, ein hirt — der vns nit irrt,
zu gan auff gute wayde,
vnd durch den gaist — hier aller meist
will geben vnderschayde.
der übertrifft — weit die geschrifft
vnd den buchstaben tödte,
der mengen pringt in nötte,
der wendt alltag — wy die schrifft sag,

Das Schriftchen ist aufbewahrt in der Handschriftensammlung der K. Münchener Hof- und Staatsbibl. (P. o. germ. 69 m). Aufgef. bei Weller, Rep. typ. 202.

[1]) S. über ihn oben S. 81, Anm. 1.

[2]) Aus dem Lied „Jhesus, ain wort", Str. 12.

[3]) Ebendaher Str. 11; ebendaher auch die nächsten Strophen: 2, 5, 6.

daz sey also — nit anderst wo
dürff er fragen noch leren;
das ist dorheit, — wa man es sait,
so es die weysen hören.

Christus, der richt — vnd widerspricht
all, die sprechen, sy glauben,
waz die kirch glaubt, vnd sein betaubt,
das sy sich selbs berauben
guter vrkund, — die durch ir sünd
in werden vnderzogen,
damit sy seind betrogen:
dann wer in gott — glaubt one spot,
der selb nit stirbt — auch nit verdirbt,
er würdt ewigklich leben:
nun seind tod hie — für war all, die
diser leer widerstreben.

Christus, ain kind — der spricht: „die sind
nit aines guten willen,
Die schöne wort — an mangem ort
sprechend on alls erfüllen,"
wann der war frid — ist bey yn nit:
ich main die all gemaine
der hertzen seind nur aine;
got in nit geit — frid in der zeit,
der übertrifft — nach der geschrifft
all vnsers hertzens trauren:
die frid wend han, — von sünd nit lan,
seind all buben vnd lauren.

Wen Breuning zunächst damit meint, ist trotz der Allgemeinheit, in der hier gesprochen wird, nicht zu verkennen. — Äußerlich ist auffällig, daß jedes der drei Lieder dreizehn Strophen hat, wobei vielleicht an eine geheimnisvolle Zahlensymbolik zu denken ist[1], und zwar beginnt in dem ersten Liede jede Strophe mit dem Worte Gott, in dem zweiten mit Jesus, in dem dritten mit Christus.

Weit weniger gelungen als diese Lieder von Gott und Christo sind die zwei Marienlieder, echte Erzeugnisse des Meistergesanges mit seinen Schwächen: neben überschwenglichen Süßigkeiten nackte gereimte Prosa und, was am meisten erkältend wirkt, ein aufdringliches Prunken mit Belesenheit, infolge deren es ihr Verfasser fertig bringt, selbst den Titus Livius herein-

[1] S. hierzu Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien (Leipzig 1885) S. 201.

zuziehen und Maria mit Diana in Parallele zu stellen, wobei ihm noch eine Verwechselung der letzteren mit Danae begegnet.

Endlich kennen wir von Breuning noch zwei Meisterlieder epischen Inhaltes, von denen eines ein legendäres Motiv aus dem Leben des heiligen Ulrich[1]), das andere die Legende vom heiligen Alexius[2]) zum Gegenstande hat. Daß Breuning als Meistersinger gerade für die beiden genannten Heiligen besonderes Interesse bezeugt, ist kein Zufall. Der heilige Ulrich ist der Patron der Diözese, der einst in der Stadt seine Heimstätte hatte, in der Ulrichkirche begraben lag und von seiten der Zunft der Weber, die nach der Sage in der Schlacht auf dem Lechfelde unter der Führung des Bischofs noch mehr als alle anderen Zünfte tapfer und erfolgreich kämpfte, besondere Verehrung genoß. Was den heiligen Alexius betrifft, so war seine Legende ein Lieblingsstoff mittelalterlicher Dichter, der einige lateinische und, das „Lied" Breunings mit eingerechnet, acht deutsche Bearbeitungen fand. Außerdem war Alexius, der Schutzherr der Begharden[3]), in seinen demütigen Verzicht auf die Freuden der Welt und in seiner völligen Hingabe an Gott für Breuning so recht das Ideal eines nach der Liebe Gottes dürstenden Menschen.

Und nun, nachdem wir alles, was uns über und von Breuning bekannt geworden, zusammengestellt, die Frage: Wie kommt er dazu, sich Bruder zu nennen, und was ist das für eine Gemeinde, vor der er als Lehrer spricht?

So viel ist sofort ersichtlich, daß die „Religion" Breunings nicht die der katholischen Kirche ist. Er tritt ihr, wie schon gesagt, nicht entgegen, aber einerseits erscheint ihm der Kirchenglaube nicht ausreichend zur Seligkeit, wenn dem Gläubigen „die göttliche Liebe" fehlt, anderseits erscheint ihm das Meiste, worauf die Kirche ein Hauptgewicht legt, als unnötig oder doch nur untergeordneten Wertes. Und wenn man näher zusieht, so ist ganz deutlich zu erkennen, daß die Anschauungen Breunings im

---

[1]) Sehr fehlerhaft abgedruckt aus der in der Münchener Hof- und St.-Bibliothek aufbewahrten Heidelberger Handschr., Cod. germ. Nr. 109, bei Görres, Altdeutsche Volks- und Meisterlieder (Frankf. 1817) S. 311—317.

[2]) S. hierzu Maßmann, l. c. S. 11, 13, 19 ff. Abgedruckt ist das „Lied" bei Görres, l. c. S. 294—310 und besser bei Maßmann S. 147 ff.

[3]) Maßmann, l. c. S. 38.

wesentlichen sich mit den Grundlehren des Waldensertums[1]) decken. Daß wir in Breunings Schriften die Lehre der Waldenser nicht in ihrer vollen Reinheit finden, sondern mit manchen Zutaten, darf uns nicht beirren, denn dies liegt an dem Zustand der Trübung, in dem sich das Waldensertum am Ende des XV. Jahrhunderts überhaupt befand[2]).

An waldensischen Überlieferungen fehlte es in Augsburg nicht; daß es dort, wie auch anderorts in Schwaben, Brüdergemeinden gab, ist mehrfach bezeugt, so hauptsächlich für das Jahr 1393, in welchem dort eine große Verfolgung von „Ketzern" stattfand[3]). Fünf von ihnen wurden verbrannt, die

---

[1]) Siehe hierzu Keller, „Die Reformation" etc., S. 36 ff.

[2]) Ebenda S. 303 ff.

[3]) Siehe hierzu die Chronik von 1368—1406 (1417) im I. Bande der Augsb. Chron. S. 96; die Chronik von Wahraus, ebenda, S. 228; die Chronik von B. Zink im II. Bande der Augsb. Chron., S. 45; die Chronik von Mülich im IV. Bande der Augsb. Chron. S. 40; die Zusätze der Stuttg. Handschr. hierzu ebenda S. 346; die anonyme Chron. ebenda S. 462, die Chronik bei Öfele, Script. rer. Boic. Bd. I S. 620; die chronikalische Aufzeichnung in Tschirners und Stäudlins Archiv für alte und neue Kirchengesch., Bd. II (1815) S. 350; Gasser ad a. 1393 (Werlich II S. 137); Crusius, Ann. Suev. P. III, L. VI, C. IV, S. 317. — Vgl. Keller, l. c. S. 232. — Im nachstehenden teilen wir den auf diese Sache sich beziehenden Bericht aus der Weberchronik mit, die zwar erst in der Reformationszeit entstanden ist, aber sich auf alte, von der Zunft überlieferte Quellen stützt.

„In diesem jar ist ein sect und, als es die bapisten nennen, ein ketzerisch ler alhie entstanden, und ir glaub was, das kein fegfeuer wer, und das der aplas umbsonst und vergebens, auch allein von des babsts wegen erdacht were, und das die geweichten stätt, als die kirchhöff, auch geweichte lichter wax, palmen, kräuter, salz, weichwasser, krisem und anders desgleichen alles vergebens und ein mentschlich gedicht, auserhalb gottes befelch, were. diese leit ferchten sich seer vor den pfaffen, gingen bei der nacht in den kheleren zusamen, beichteten einander. man sagt von in, dass sie auch bieberei solten getrieben haben. zuletzt aber habent die pfaffen die sachen dohin bracht, dass ein predigermunch, Engerlin genandt, zu einem khetzermeister von dem babpst in Rom alher, die sachen zu erforschen und zu straffen, abgeferdigt worden ist. als [er] daher komen, do ist er von einem dieser sect schier erstochen worden, und nachdem im ein rath die inquisition und erforschung erlaupt hat, sind iren etlich gefangen worden, wölliche auf andre bekandt haben, also dass uber 243 personen, und der meist deil lodweber und sonst barchetweber im spil gewesen sindt. den hat man ein predig auf dem fronhoff getan. und der vorsteer diser sect send ir 45 gewesen, die habent die bus angenommen. die pus war also gestaltet, dass man inen gelbe kreitz an die prust und an den rugen machet, die sie ein jar lang tragen mussten, und mit einer prinenden kertzen 8 tag aneinander von Unser Frauen gen

übrigen in anderer Weise „gebüßt“. Fast alle waren Weber, und es ist kein Zweifel, daß sich ihre Lehren in der Weberzunft forterbten, sodaß Breuning, der ja kaum anderthalb Menschenalter später geboren wurde, in seiner Jugend unter seinen Zunftgenossen noch Zeugen dieser Vorgänge, ja Persönlichkeiten finden konnte, die selbst passiv daran beteiligt gewesen. Auch lebte er in der Zeit der Entfaltung und der Ausbreitung des Buchdruckes[1]) und hatte gerade in Augsburg vortreffliche Gelegenheit, sich mit der deutschen Bibel und der ausgedehnten Literatur der Gottesfreunde und der altdeutschen Mystiker bekannt zu machen.

Breunings Sprache ist die der Mystiker; von ihnen hat er die Terminologie entlehnt, die Gleichnisse und Bilder. Als Autoritäten nennt er in seinen „Sprüchen“ „alte Meister“, die Kirchenväter, besonders den heiligen Augustin, aber auch die Apostel Jakobus und Paulus, wobei freilich nicht sichtbar wird, ob er die von ihm angeführten oder erwähnten Aussprüche derselben aus den Quellen selbst geschöpft oder sie anderswo als Zitate gefunden hat. Von großem Einfluß auf ihn war sicher ein im Jahre 1483 aus der Offizin des Augsburger Druckers Antonius Sorg hervorgegangenes Buch „Von der Liebe Gottes“[2]), das in tiefgründigen Ausführungen dieses Thema in

sanct Ulrich gan, alweg zwen und zwen mit einander. aber über 9 wochen da kament etlich mit unserem bischoff überein, dass er 70 guldin von in nam und hub die bus von inen auf. das vertros ein rath seer übel, und schribent dem bischoff gantz schmelich an, dass er aus dem glauben ein kaufmanscheft machen wolt, ziehen das stattbuch in der rubrick, wie man uber ein ketzer richten soll, gancz hoch und krefftig ahn, wollen, dass ir leib und gut irem statt- und landtvogt verfallen wer, und er, der bischoff, solt das gelt widerumb herausgeben und sich straffen lasen, ward ein wilder handel darauss, des zu lang zu schreiben ist. also wurden fünf personen mit dem brandt dis handels halber gerichtet und anderswo wurden vil mer gerichtet. gott, der genadt inen, amen!“

[1]) Die in Augsburg erschienene Literatur der Mystiker und der Gottesfreunde ist, wenn auch nicht ganz vollständig, zu ersehen in Zapf, Augsburger Buchdruckergeschichte (Augsburg 1791) 2 Bde. und in Mezger, Augsburgs älteste Druckdenkmale und Formschneiderarbeiten (Augsburg 1840).

[2]) Dise hernach geschrieben mate / teri ist gemacht von einem kar / thauser vnd sagt von der grossē / nuczberkeyt der gerechten liebe / gotes vnd der gerechtē mainūg / in allen vnsern wercken. — Am Schluß: Ein bůchlin von der liebe got- / tes mit sampt dem spiegel d' Krā / cken vnd sterbenden menschen en- / det sich hie såligklichē. Gedruckt / vnd vollendet in der kayserlichen / statt Augspurg von Anthonio / sorg am aftermontag nechst

zweiundzwanzig Kapiteln ausführlich behandelt; Breuning nennt es zwar nirgend in seinen Schriften, aber man bemerkt in ihnen deutlich dessen Spuren.

Wenn es ihm auch nicht immer gelingt, für das, was er sagen will, den entsprechenden Ausdruck zu finden, so bringt er doch auf jeden unbefangenen Leser seiner Schriften eine eigenartige mächtige Wirkung hervor. Man fühlt, daß aus ihnen ein Mann spricht, der mit wahrhaft glühendem Eifer bemüht ist, seine Mitmenschen auf die Bahn mit fortzureißen, die er selbst wandelt, und die nach seiner tiefsten Überzeugung der einzige Weg zu Gott und zur Seligkeit ist. Man gewinnt den Eindruck, daß dieser Mann fähig ist, jeden Augenblick für seinen Glauben zu sterben und alles zu dulden, womit er die Seinen vorwärts treiben könnte. „Ich wollte“, sagt er in dem zweiten Sendbriefe, „immer gern etwas Großes tun oder leiden, daß euch Gott die Liebe bei meinen Zeilen mitteilte“. Er spricht seine Zuhörer als „Kinder“ oder auch als „Brüder und Schwestern“ an, und man darf wohl mit Sicherheit annehmen, daß er jahrelang, bevor er öffentlich predigte, im Verborgenen als Lehrer gewirkt hat. Was ihn bewog, aus diesem engeren Kreise herauszutreten, wird nirgend angedeutet. Im Jahre 1531 bestiegen einige „Vorsteher“ der Wiedertäufer die Kanzel von St. Ulrich, weil sie von ihren Anhängern und auch von ihren Gegnern aufgefordert worden waren, das, was sie als wahr und recht lehrten, nicht nur in Winkeln, sondern frei und offen zu predigen, vor jedem, der es hören wollte — vielleicht hatte Breuning ähnliche Antriebe, sich aus dem Dunkel, in dem er sich bis dahin gehalten hatte, hervorzuwagen. Als er aus der Öffentlichkeit wieder verschwand, setzte er jedenfalls seine Wirksamkeit in der früheren Weise fort, wobei er, wie seine Sendbriefe bezeugen, seine „Kinder“, auch wenn sie ihm infolge von Ortsveränderung persönlich entrückt wurden, bei seiner Lehre festzuhalten suchte. „Ich bitt euch und ermahne euch in Gott“, ruft er solchen zu, „daß

---

vor / dem palmtage do man zalt nach / cristi gepurt MCCCCLXXXIII. 4⁰, Exemplar der K. Hof- und St.-Bibl. in München. Einschrift: „Das puch gehoren in das gemain fur all průder zuo Rebdorf eysteter bistumbs vnd ist gewesen průder cristoffen malers.“ — Es erfreute sich großen Ansehens und wurde, wie es im Vorwort heißt, auf Anschaffen des Augsburger Dompfarrers „herrn Hans Wildgefert, der do ist ein licentiatus in geystlichen rechten, ein gelert man“ vor dem Drucke drei mal abgeschrieben. Vgl. Zapf, Buchdruckergesch. sub 1483.

ihr alle Dinge wieder anfangt zu tun und zu lassen, die ich euch vormals auch geraten habe, also daß ihr so oft und so dick wiederum von neuem wahrnehmet des göttlichen Willens, so dick ihr wohl möget.“

Ob wir uns nun die ständigen Anhänger Breunings als ein durch das Band gleicher religiöser Anschauungen verbundenes Häuflein vorzustellen haben, oder als eine organisierte kleine Gemeinde, der er als erwählter Lehrer vorstand, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, doch ist letzteres, wenn wir alle in Betracht kommenden Umstände erwägen, das Wahrscheinlichere; ein „Apostel“ in dem Sinne, wie das Wort von den Waldensern gebraucht wurde, war er trotzdem freilich nicht, da er ja, abgesehen von anderem, in Augsburg seßhaft war und kein Wanderleben führte wie diese.

Daß ein Mann wie Breuning, auch wenn er nur in der Stille wirkte, bei der weltlichen und geistlichen Obrigkeit Ärgernis erregte, versteht sich von selbst. Schon der Umstand, daß er sich als Laie das nach den Normen der Kirche nur dem Priester zustehende Recht der „christlichen Unterweisung“ anmaßte und je länger, je mehr die „ketzerische“ Anschauung verfocht, daß sich Gott dem Einfältigen, der sich ihm in Demut naht, lieber erschließt, als dem mit dünkelhaftem Selbstbewußtsein erfüllten Gottesgelehrten, mußte bei der „Pfaffheit“ böses Blut machen. Sie wäre sicher bald gegen ihn eingeschritten, wenn sie nicht im Hinblick auf ihr schlechtes Einvernehmen mit dem Rate[1]) Weiterungen und Mißerfolge befürchtet hätte. So begnügte sie sich damit, ihn als einen Narren hinzustellen und ihm dadurch beim Volke den Boden zu entziehen, aber auch an versteckten „Antastungen“ anderer Art wird es nicht gefehlt haben. Breuning ergreift öfter die Gelegenheit, sich darüber zu beklagen. In dem ersten Sendbriefe sagt er: „Ohne das göttliche Einsprechen ist uns nicht möglich, die Untreue zu ertragen, die uns geschieht von denen, die eines großen Namens und eines geistlichen Scheines sind, und die unsere Vorgänger und Seelsorger sind: wie wollten wir dann bestehen gegen die, die öffentlich wider alle Wahrheit leben, so uns doch die Menschen wollen unsers Herzens Frieden zerstören, die wir auserwählen vor anderen Menschen!“[2])

---

[1]) S. hierzu auch Stettens Gesch. der Reichsstadt Augsburg (Frankf. und Leipzig 1743), S. 224, 231.

[2]) Es ist sehr wahrscheinlich, daß die von uns öfter erwähnten

Gerade diese Klagen aber, die sich in den „Drei Liedern von Gott und Christus“ vom Jahre 1503 am lautesten hören ließen, dürften der Anlaß gewesen sein, daß er schließlich doch aus der Stadt weichen mußte. Unter welchen Umständen dies geschah, ist uns nicht bekannt, ebensowenig, wohin er seinen Wanderstab setzte. Vielleicht nach Wessobrunn, zu Lucas Zeissenmair, dem Drucker dieser Lieder, von dem wir annehmen dürfen, daß er ein Anhänger und Freund Breunings gewesen.

Er wurde von denen, welchen er so lange Vater und Lehrer gewesen, auch in seiner Abwesenheit nicht vergessen. Als zwei Dezennien nach seinem Scheiden von Augsburg die Brüder, die man Täufer nannte, in der Stadt großen Anhang gewonnen, gab es Leute, die daran erinnerten, daß manches von dem, was nun im Munde der täuferischen Wortführer als eine neue Lehre erschien, von Breuning längst in Wort und Schrift gepredigt worden sei, sodaß er wie ein Vorläufer derselben erschien. Und in gewissem Sinne war er es auch. Ja, manche seiner Aussprüche erschienen den Täufern wie eine Prophezeiung der Dinge, die jetzt gekommen waren, und nach ihrem Glauben noch weiter in Aussicht standen.

Und sollte es ein Zufall sein, daß die Augsburger „Taufgesinnten“ denselben Waldessaum bei St. Radegunde, wo einst Breuning vor seinen Brüdern gepredigt hatte, zum Lieblingspunkte für ihre eignen Zusammenkünfte machten[1])?

Es wirft in die durch die theologische Polemik verdunkelten Zusammenhänge — auch die Namen „Wiedertäufer“ und „Täufer“ sind ja von der Streittheologie erfundene Kampfmittel, da dieselben von den Gemeinden, die man so nannte, stets als Scheltnamen bezeichnet und behandelt worden, auch nie von ihnen selbst

---

„Zwei Sendbriefe Breunings“ von ihm nach seinem Abzug aus Augsburg an seine Augsburger Gemeinde gerichtet sind, also erst nach 1505 entstanden sind. — Von Anfechtungen, die diese Gemeinde zu erdulden hatte, spricht der zweite dieser Sendbriefe; es heißt da: „Wie wol ewr brůder meint, es sey gar fast mein schuld, wo jr annderst lebent, den̄ jm gefällig ist, das ich mit euch selbs bezeüge, wo jr mir folgen, das alle ewr sach mit gott gar wol möchten besteen; aber so er auch mich verurteylet nach seynem sinn, darumb müst jr auch vonn jm nit vngeurtailt bleyben. gott wölle, das wir vns des heimlichen willens gottes also ernstlich fleyssen, das er vns selb entschuldige“ etc.

[1]) Daß dies so war, ergibt sich aus den Urgichten der Augsburger Täufer, die zum größten Teile bei Roth, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Ober-Schwaben, Zeitschr. des hist. Ver. für Schwaben u. Neuburg, Jahrg. 1902, S. 14 ff., gedruckt sind.

gebraucht worden sind — ein sehr deutliches Licht, daß einer der Führer der „Brüder", die seit 1524 als „Widertäufer" verfolgt wurden, eben der Sohn Georg Breunings, Franz Breuning, gewesen ist.[1])

Einige der Schriften Georg Breunings, zumal seine oben erwähnten zwei Sendbriefe, die bis dahin nur in Abschriften vorhanden waren, kamen um die Mitte der zwanziger Jahre, im Drucke heraus[2]) und gingen unter den Brüdern von Hand zu Hand.

---

[1]) Franz Breuning erscheint zuerst in den Akten als Anhänger des Barfüßermönches Johann Schilling (August 1524, siehe hierzu Roth, Augsburgs Ref.-Gesch. S. 155 ff.). In dem Zeugenverhör, das vom Rate deshalb angestellt wurde, geschieht Breunings einige Male Erwähnung, und es stellt sich dabei heraus, daß er sich ziemlich tief in den Handel eingelassen haben muß und an die Erregung einer neuen Volkserhebung zur Befreiung von zwei wegen des Aufruhrs zum Tode verurteilten Webern, Hans Kag und Hans Speiser, dachte. (S. hierzu Keller, Die Anfänge der Ref. und die Ketzerschulen, Berlin 1897 S. 16 ff.; derselbe, Grundfragen der Reformationsgesch., Berlin 1897, S. 31 ff.; Roth, l. c. 189 ff.). Wir entnehmen aus den im St.-A. Augsburg aufbewahrten Aussagen folgendes: H. K. sagt, das ain frau zu ime komen, der name ime nit wissent sei, vnd gesagt: „send nit schandlider vnd truck verboten laut der beruff?" hat K. gesagt: „ja." darauff die frau geantwort: „singt doch taglich Preinings sun vnd sein weib schandlider vom papst" vnd sagt, wi der Preining und Schuterer, baid weber in dem Kautzengässlin, meinen herrn, einem erbern rat, teglich ubel reden und sagen, sie haben dennocht den munch zuwegen bracht, vnd het man ine den nit geben, so must es uber und uber gangen, vnd wer woll gethan, das man alle diejhenen, so im rat sitzen und das wort gotz underdrucken wollen, zu dem venster hinauss werfe." (6. Sept. 1524). — Frantz Preinings weib im Kautzengässlin ist bai ainer frauen vor demselben gässlin gestanden vnd gesagt: „muess got erbarmen, das man die leut (die zwei weber) also ermorden will von der warhait wegen, es sein die 4 burgermeister eytel ketzer." Frantz Preining und sein weib sein geloffen von dem Kautzengässlin biss in Sant Steffans pfarr und Sant Gallen und biss zu dem Pleygen, an den heusern angeklopft und geschrien: „well wir die leut nit redten und also ermorden lassen, und müssen (seine mörder) haillig sein wie die juden, die cristum gemartert haben." und nach mitem tag wider also geloffen und gesagt: „wellen wir nit auf sein und lugen, dann bis morgen ist es an ainem andern." (14. Sept. 1524). — In den nächsten Jahren finden wir Breuning unter den Wiedertäufern. Am 20. Januar 1528 beschließt der Rat, den Schneider Hans Seybolt und ihn als solche, die sich trotz des Verbotes „rottierung, versamlung" und anderer „verbotener sachen halber, den widertauff beruerent, ungehorsam gehalten," auf den Pranger zu stellen, mit Ruten auszuhauen und auf immer aus der Stadt zu verbannen (Dreizehnerprot). S. auch Sender, l. c. S. 194 und Roth, Zur Gesch. der Wiedert. in Oberschwaben, l. c. S. 132. 133. 135. 136. 137.

[2]) Titelbordüre (Renaissance). Zwen Sendbrieff / vō der Liebe got / tes durch Geor / gen Preining / vor jaren we / ber zu Aug / sburg ge / schriben,

Man möchte bei der Suche nach dem Herausgeber derselben an Franz Breuning denken, oder an Jakob Dachser und Siegmund Salminger, die beide im Jahre 1527 als „Vorsteher“ der Augsburger Täufergemeinde gefangen wurden und als „Halsstarrige“ jahrelang im Kerker schmachten mußten[1]). Mehr noch als diese Sendbriefe erregten die „drei Lieder von Gott etc.“ allgemeine Aufmerksamkeit; sie wurden in verschiedenen Ausgaben öfter nachgedruckt[2]) und von Salminger in sein im Jahre 1537 erschienenes Gesangbuch („der gantz Psalter“) aufgenommen[3]). Eines von ihnen, mit dem Anfang „Gott ewig ist“, fand außerdem noch weite Verbreitung in einer von dem bekannten Hebraisten Johann Böschenstein herrührenden Bearbeitung[4]).

So blieb das Andenken Breunings verhältnismäßig lange in Ehren, aber auch an Verunglimpfungen seines Namens fehlte es nicht. Es ist bekannt, daß in der letzten Zeit seines Aufenthaltes in Augsburg außer ihm noch eine andere „geistliche Person“ von sich reden machte, die von der Meisterhand Hans Holbeins des Älteren verewigte „Laminitin“, eine freche Betrügerin[5]); mit dieser wurde er später, wenn die in Glaubenssachen von Seite der Augsburger an den Tag gelegte Leichtgläubigkeit zur Sprache kam, gerne auf eine Stufe gestellt. So auch in der vom Bischof und seinem Domkapitel gegen den Augsburger Rat gerichteten Verantwortung (v. 20 Febr. 1537),

---

S. l e. a. 6½ Bl. Vgl. Zapf, Buchdruckergesch., II. S. 205; derselbe, Augsb. Bibl., II. S. 683.

1) S. über die beiden Radlkofer, Jakob Dachser und Siegmund Salminger (Erlangen 1899), Separat-Abdruck aus den Beitr. zur bayer. Kirchengesch.

2) Einen Nürnberger Druck (J. Gutknecht) c. 1524 und einen andern c. 1530 führt Weller (Ann. typ.) Nr. 3108 auf.

3) Der gantz Psalter, das ist alle Psalmen Davids, an der zal 150 etc. (S. den genauen Titel und die Ausgaben des Buches bei Radlkofer, l. c. S 16 ff.) — Daraus abgedruckt bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, II. Bd. (Leipzig 1867) S. 823 ff.

4) Ain hupsch / Lied von Gottlicher Majestat. / Vnd singt mans wie Maria zart. Am Ende: Gedruckt in Freyburg im Breyßgaw / durch Johannem Wörlin. / Anno Domini 1525. 4 Bl. 8. Vgl. Weller Nr. 3473; ebenda ist ein Nürnberger Druck dieses Liedes von Gutknecht aus dem Jahre 1550 erwähnt. Vgl. Serapeum 1858 S. 242. — In diesem Gedicht sind Str. 1, 2, 3, 4, 6, 7 von Breuning entlehnt, nur 5 und 8 sind neu. — Einen dritten Druck führt Wackernagel, l. c. S. 1096 an; daselbst S. 1094 ist die Böschensteinsche Bearbeitung des Liedes abgedruckt.

5) S. hierzu Sender, l. c. S. 116 ff. und hauptsächlich die Remsche Chron. im V. Bd. der Augsb. Chron S. 11 ff.

wo zuerst von den Schwindeleien der „Laminitin" ausführlich die Rede ist und dann fortgefahren wird: „Darvor stuend ein weber auff, Preuning genant, der ward bey inen darumb, das er seine predigen vor der stat auff den beumen thet und newe, unerhörte ding saget, für hoch gehalten."[1])

Dann war Breuning jahrhundertelang verschollen. Der Chronist Stetten nennt in seiner Geschichte der Reichsstadt Augsburg, in der oft die geringfügigsten Dinge Erwähnung finden, Breunings Namen nicht, und Zapf, der die eben erwähnte Verantwortung in seinem Buch über Bischof Christoph von Stadion mitteilt, macht zu der von uns daraus entnommenen Stelle die Bemerkung: „Davon schweigt die Geschichte ganz; wo sie der Verfasser hergenommen hat, das ist mir unbekannt."

Über einige Ideen des Platonismus und ihre symbolische Darstellung.

Nach der Lehre des Platonismus hat Gott das Weltall aus einer ungeordneten Materie heraus zu einem Gebilde von wunderbarer Harmonie und Schönheit gestaltet. Obwohl der Platonismus nirgends den Glauben aus dem Auge läßt, daß Gott als Schöpfer, Ordner und Leiter des Alls zu betrachten ist und daß die Welt nur der Ausdruck des göttlichen Denkens und Wollens ist, so lehrt er doch zugleich, daß Gottes leitende und allwaltende Kraft sich zunächst in eine unendliche Zahl unkörperlicher Kräfte ergoß, die den Dingen Maß und Form, Gestalt und Harmonie gaben. Diese heiligen unkörperlichen Kräfte, die schon bei Pythagoras unter dem Namen der heiligen Zahlen (Maße oder Grenzen) vorkommen, nannten Plato und die Platoniker bekanntlich Ideen, die Stoa und die Stoiker Logoi, indem letztere diese Kräfte mehr als vernünftige Hilfskräfte oder Werkzeuge Gottes, Plato dagegen mehr als Vorbilder und Muster aller erschaffenen Dinge betrachtete. Diese unkörperlichen Kräfte sind gleichsam die Gedanken Gottes, die sich in seinem Denken und seiner Weisheit zu einer organischen Einheit zusammenfaßten, in deren Mittelpunkte die Zentralidee, der Logos im engeren Sinne, steht.

---

[1]) Diese „Verantwortung" ist öfter gedruckt, z. B. bei Zapf, Christoph von Stadion (Zürich 1799), wo sich S. 192 die zitierte Stelle findet.

Wenn man diese abstrakten Lehren für kultische Zwecke brauchbar machen wollte, so mußte man sie dem Bewußtsein weniger denkgeübter Menschen durch Bilder und Symbole näher bringen. Gott ist — so sagte diese Symbolik — der allmächtige Baumeister der Welt. Wie in dem Geiste eines irdischen Baumeisters ein Tempel, eine Stadt oder eine Burg früher vorhanden ist, als sie von ihm durch seine Werkzeuge in die Wirklichkeit umgesetzt wird, so war auch im Geiste des allmächtigen Baumeisters das Weltall bereits erschaffen, ehe die heiligen unkörperlichen Kräfte es auf sein Geheiß wirklich schufen. Insofern ist das Weltall gleichsam der „Tempel“ oder die „Stadt Gottes“.

Es gab aber auch andere Bilder. Gott ist gleichsam der Vater der Welt, und die Weisheit, aus der die Welt geboren ist, ist die Mutter; indem sie den Samen Gottes empfing, gebar sie einen Sohn, das Weltall. Oder man sagte: Gott ist gleichsam der Berg, aus dem sich der Logos wie aus einem Quell ergießt; dieser wird zum „göttlichen Strom“, der „voll Wassers ist und der dahin strömt, um lustig zu machen den Garten Gottes“, nämlich die Welt. Oder: Gott ist der Urquell alles Lichts, dessen Symbol die Sonne ist, und die Weisheit, diese Himmelskönigin, ist der Abglanz und die Vermittlerin dieses ewigen Lichts, das die Welt gestaltet und durchdringt.

Lauter Bilder, die, wie alle irdischen Deutungsversuche ewiger Wahrheiten, nur einen Teil des wahren Sinnes erfassen und wiedergeben, die aber doch als Unterlage für kultische Zwecke verwertbar waren und verwertet worden sind.

Über Hiltys „Briefe“.

Der anspruchslose Titel, den Hilty seinem neuesten Buche gegeben hat, verrät nichts von dem reichen Inhalt, den die Briefe umfassen[1]. Den ersten und umfangreichsten Abschnitt der Briefe bilden die Briefe über die Kunst der Erziehung; sie sind an eine Mutter gerichtet und unter dem Gesichtspunkte geschrieben, daß der einzig richtige Weg zu einer segensreichen Erziehung nur der sein kann, an einen wirklichen, lebendigen Gott der Wahrheit und Güte zu glauben und ein williges, möglichst

[1] Hilty, C., Briefe. 1—10. Tausend. 8°. 317 S. 1903. Leipzig J. C. Hinrichssche Buchhandlung, und Frauenfeld, Huber & Co. Brosch. 3 M. gebd. 4 M.

vollendetes Werkzeug seines Geistes und seiner Güte in diesem Leben werden zu wollen. Alle Erziehung muß ihr Augenmerk auf den Endzweck des Lebens richten und nicht nur ein augenblicklich zu erreichendes Ziel im Auge haben. Voraussetzung hierfür ist, daß der Erzieher selbst beurteilen kann, was des Lebens Zweck, was wahres Glück ist, und imstande sein wird, seinem Zögling die richtige Auffassung der eigenen Überzeugung nach und nach mitzuteilen. Der Erzieher muß gute und feste Grundsätze haben, den Zögling seiner Anlage gemäß behandeln, Geduld mit ihm haben und ihm in Pflicht und in edler Gesinnung mit gutem Beispiel vorangehen. Die naturalistische Weltanschauung und die nach ihr geleitete Erziehung verwirft Hilty; durch natürliche Weiterentwicklung kann das tierische Wesen, als welches der Mensch geboren wird, nicht zu höherer, sittlicher Vollkommenheit gelangen, sondern nur durch die Kraft der wahren christlichen Religion. Nach diesen allgemeinen Erziehungsgrundsätzen entwickelt der Verfasser in den folgenden Briefen seine Ansicht über einzelne Punkte, so über die Bildung des Charakters, über die Gewöhnung an Tätigkeit und die Verachtung des Müßiggangs und der Großtuerei, über Höflichkeit, über Körperausbildung und ihren Nutzen, über die Erziehung in der Schule und über religiöse Erziehung, und in diese Betrachtungen sind interessante Besprechungen über wichtige soziale Fragen eingeflochten. Neben den feinsinnigen Auseinandersetzungen über den Glauben und seinen Nutzen für die Erziehung sind die Ansichten und Vorschläge des Verfassers über die Selbsterziehung sehr beachtenswert.

Eine Fülle vortrefflicher Gedanken enthalten auch die folgenden Briefe, die der Freundschaft gewidmet sind. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die Freundschaft das Leben leichter und freudiger gestaltet, erklärt Hilty diese für das edelste Gefühl, dessen das Menschenherz fähig ist, und für das allernotwendigste, da die Menschen aus Mangel an Freundschaft zugrunde gehen müssen, und stellt dann Betrachtungen über das Wesen der Freundschaft, über ihre Entstehung, ihr Wachstum und ihr Aufhören an. Die wahre Freundschaft muß frei von Selbstsucht sein und ihren Zweck nicht in bloßer Interessengemeinschaft suchen, sondern in gegenseitiger Förderung in den höchsten Lebenszwecken; sie ist deshalb auch nicht von äußeren Verhältnissen abhängig, sondern zwischen allen Menschen, ungeachtet aller Standes- und Alters-

unterschiede, möglich. Hilty gibt dann einige „nützliche“ Regeln über den Verkehr unter Freunden, von denen verschiedene mit seiner bisherigen Ansicht nicht vereinbar sind; denn wenn er sagt, daß Auseinandersetzungen oder Vorwürfe unter Freunden zu vermeiden sind, da sie zum Bruch der Freundschaft beitragen können, so kann diese Regel nur in bedingtem Maße Anspruch auf Richtigkeit machen, da wahre Freundschaft frei von Selbstsucht und Engherzigkeit sein soll. Eine eingehende Betrachtung widmet Hilty dem freundschaftlichen Verhältnis zwischen Mann und Weib und der Betätigung dieser Freundschaft in der Ehe, und seine Auseinandersetzung gipfelt in dem Satze, daß eine wirkliche, auf edler Freundschaft beruhende Ehe sehr viel zum Ausgleich mancher sozialen Fragen beitragen könnte. Die höchste Freundschaft, das Höchste überhaupt, was der Mensch auf Erden erreichen kann, ist die Freundschaft mit Gott, hierin liegt das Geheimnis der Religion und die Quelle eines freudigen und glücklichen Lebens.

Die Briefe über Dante sind unter der Voraussetzung geschrieben, daß jeder Mensch sich seine Einleitung zu Dante, wie zur Bibel, selber schaffen muß, und verfolgen die Absicht, denjenigen Dantelesern, die in dem Werke des großen Dichters eine Führung auf dem eigenen Lebenswege suchen, das Verständnis der dichterischen Schönheiten zu erleichtern. Nach einer kurzen kritischen Übersicht über die Ausgaben und Übersetzungen der „Göttlichen Komödie“ und einer Schilderung des Lebensganges und des Wirkens des Dichters gibt der Verfasser eine lehrreiche und anziehende Zergliederung der drei Teile des Gedichts, wobei er die Bedeutung Dantes für das religiöse Leben seiner Zeit und die Wichtigkeit seiner Anschauungen für die Lebensanschauungen späterer Geschlechter und vor allem der Gegenwart verschiedentlich hervorhebt. Die Briefe werden jedem, der Dantes Werk lesen will, und auch denen, die es bereits gelesen haben, eine treffliche Anregung zum Studium der „Divina Commedia“ geben.

Die letzte Reihe der Briefe behandelt die Frage: „Wie kommt das Reich Gottes?“ Der Verfasser ist der Ansicht, daß das Reich Gottes auf Erden nicht durch Maßnahmen irgend welcher Art hergestellt wird, sondern daß es stets vorhanden ist in den von Gottes Geist erfüllten Menschen, und bei diesen kommt es infolge des durch Erfahrungen geläuterten und befestigten Glaubens an Gott.

G. A.

Besprechungen und Anzeigen.

Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. Johannes Kvačala, o. ö. Professor an der Universität Dorpat. Erster Band. Texte. Berlin, A. Hofmann & Co., 1903. (A. u. d. T.: Monumenta Germaniae Paedagogica, Schulordnungen etc. aus den Landen deutscher Zungen etc. Herausgegeben von Karl Kehrbach, Band XXII.)

Es war eine große internationale Bewegung, die durch Comenius in Sachen der Reform des Erziehungswesens eingeleitet ward, aber es war längst bekannt, daß Comenius in keinem Lande kräftigere Mitwirkung und zahlreichere Freunde gefunden hat, als gerade in unserem Vaterlande, in dem er ja auch seine Bildung erhalten und wo er, wenn man Lissa zu Deutschland rechnet, den größten Teil seines Lebens zugebracht hat. Die Erforschung der Schicksale der comenianischen Reform gerade bei den Deutschen ist daher ein wichtiger Abschnitt aus der Geschichte des deutschen Geisteslebens überhaupt, nicht bloß aus der des Comenius im engeren Sinn, und es ist mit Freude zu begrüßen, daß die Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte sich entschlossen hat, die wissenschaftliche Aufgabe, die hier vorliegt, in die Hand zu nehmen. Es ist ihr gelungen, für diese Arbeit den besten Kenner dieser Dinge, den seit Jahrzehnten auf dem Gebiete der Comenius-Forschung tätigen Prof. Dr. Johannes Kvačala, den unsere Leser ja aus seinen Beiträgen für diese Hefte kennen, zu gewinnen.

In dem vorliegenden Werke wird der Einfluß des Comenius auf die deutsche Erzieherwelt zum ersten Male durch den Abdruck von zahlreichen Briefen, Widmungen, Entwürfen u. s. w. der Nation vor Augen geführt; es wird aber auch gezeigt, daß die deutschen Denker, Männer wie Valentin Andreae, Samuel Hartlieb, Joachim Hübner, Rave, Biesterfeld, Hesenthaler, Redinger und andere ihrerseits an der Entwicklung der comenianischen Gedankenwelt einen erheblichen Anteil besitzen. Das Buch bietet daher mehr als der Titel erkennen läßt; es enthält nicht nur ein reiches Material zur Lebensgeschichte des Comenius, sondern auch zu der aller der genannten Personen, die neben Comenius einen regen Anteil an der großen Umgestaltung des Geisteslebens seit dem 17. Jahrhundert genommen haben. Wir zweifeln nicht, daß das Werk die fruchtbarste Anregung für weitere Studien geben wird. Wir kommen eingehender auf die Veröffentlichung zurück, sobald der zweite Band vorliegt.

Georg Schuster, Die geheimen Gesellschaften, Verbindungen und Orden. Bd. 1. 8°. 558 S. Leipzig, Theod. Leibing, 1904. In 7 Lieferungen zum Subskriptions-Preise von je 1 Mk.

Ein interessantes Stück Kulturgeschichte entrollt der Verfasser in dem vorliegenden Werk vor den Blicken des Lesers, indem er in lebensvollen, volkstümlich gehaltenen Schilderungen ein Bild von dem Geistesleben der alten und neuen Kulturvölker entwirft, das zur Bildung von Religionsgesellschaften, Geheimbünden und Orden aller Art geführt hat. Nach einer kurzen Auseinandersetzung über den Ursprung und Zweck, das Wesen und die Bedeutung solcher geheimen Vereinigungen führt der Verfasser den Leser in die Kreise der ägyptischen Priesterschaft, die bereits mehrere Jahrtausende vor der christlichen Zeitrechnung geheime Ordensgesellschaften gegründet haben, in denen der Naturkult der ägyptischen Religion als eine Art Geheimlehre gepflegt und an die eingeweihten Bundesmitglieder weiter übermittelt wurde. Da diese zu strengstem Stillschweigen verpflichtet waren, so ist über Wesen und Inhalt dieser Geheimlehre wenig überliefert worden, nur über das Zeremoniell und die Symbolik in den ägyptischen Priestergesellschaften ist durch Tempelinschriften und Nachrichten griechischer Schriftsteller einiges bekannt geworden. Wie in Ägypten, so verstanden es auch im babylonisch-assyrischen Reiche die Priester, ihre abstrakten Spekulationen allmählich an die Stelle des ursprünglichen Volksglaubens zu setzen, und in ihren fest organisierten geheimen Körperschaften wurde die Staatsreligion, die fast ausschließlich magisch-astrologischen Inhalts war, herangebildet, gefestigt und an die eingeweihten Jünger weiter überliefert. Wie groß die Macht und der Einfluß dieser geheimen Priestergesellschaften gewesen ist, zeigt der Umstand, daß manche Einzelheiten ihrer magischen Lehren ein Erbteil aller Kulturvölker geworden sind.

Mit einer geistvollen, anschaulichen Schilderung des hellenischen Kultus und der mit diesem verbundenen Mysterien, wobei die Religionsgesellschaften und geheimen Orden der Pythagoräer, Orphiker und Orpheotelisten eingehende Würdigung finden, und mit einer kurzen, aber erschöpfenden Betrachtung des Untergangs der alten Welt mit ihrem Mithras- und Kybelekultus leitet der Verfasser zu den Geheimbünden der ersten Christen und denen des Mittelalters über. Zunächst sind es wieder die Orientalen, die zu geheimen Vereinigungen ihre Zuflucht nehmen, um die neue Lehre des Propheten Muhamed unverfälscht zu erhalten und zu überliefern; unter dem Einfluß der ägyptischen und arabischen Kultgesellschaften entwickeln sich die Geheimbünde der Assassinen, der Drusen, der Sufi und der Derwische. Durch die Bewegung der Kreuzzüge kommen orientalische Einflüsse nach dem Abendlande, und in den geistlichen Ritterorden, in

denen der Geist der Kreuzzüge am vollkommensten zum Ausdruck gekommen ist, pflanzte sich das Geheimwesen religiöser Ordensgemeinschaften fort, namentlich die Templer standen in dem Rufe, daß sie Mysterien nach orientalischem Muster in ihren Orden pflegten. Schuster hat diesem Ritterorden, seiner Verfassung und seinem tragischen Ausgange eine ausführliche Betrachtung gewidmet und verschiedene dunkle Punkte in seiner Geschichte aufgehellt. In gleicher Weise wird auch der Geheimbund der heiligen Vehme so mancher sagenhaften Züge, mit denen eine phantasiereiche Geschichtsschreibung ihn ausgestattet, entkleidet und die Verfassung und der Verhandlungsgang bei den heimlichen Gerichten anschaulich und den eigentlichen Verhältnissen entsprechend geschildert. Beachtenswert ist, was Schuster über die deutschen Bauhütten sagt. Die Literatur über diesen Gegenstand ist in ausgiebiger Weise herangezogen worden, und die Schilderung der Entstehung und Entwicklung der Baubrüderschaften, ihrer Satzungen und geheimen Ordnungen, ihrer Zusammenkünfte und ihrer segensreichen Wirksamkeit eröffnet einen tiefen Einblick in das Kultur- und Genossenschaftsleben des deutschen Mittelalters, zumal der Verfasser manches neue Material beibringt. Auch die französischen und englischen Baukorporationen und ihre Ordensregeln werden im Anschluß an die deutschen Bauhütten berücksichtigt.

Das dritte Buch des Werkes beschäftigt sich mit den geheimen Gesellschaften im Zeitalter der Reformation. Neben den Bauernbünden des 14 Jahrhunderts, dem „Bundschuh“ und dem „armen Konrad“, und ihren revolutionären Bewegungen, werden die Bogumilen, Katharer und Waldenser geschildert und ihre reformatorische Wirksamkeit gewürdigt, auch die Wiedertäufer finden Berücksichtigung. Eingehende Würdigung finden ferner die Akademien der Naturphilosophen, deren „Lebensaufgabe darin bestand, das gesamte Gebiet des menschlichen Wissens für die Erziehung des Menschen nutzbar zu machen“, die aber, einem Gebote der Selbsterhaltung folgend, ihre Bestrebungen und ihre Organisation häufig mit dem Schleier des Geheimnisses umgaben, oder hinter Sinnbildern und Namen verbargen. Verwandt mit ihnen sind die alchemistischen Gesellschaften, die sich ebenfalls mit geheimnisvollem Schein umgaben und sich magischer Formeln und symbolischer Redewendungen bedienten, um dahinter Glaubens- und Wissensmeinungen und naturphilosophische Kenntnisse zu verbergen, die zu der herrschenden Kirchenlehre im offenen Widerspruch standen. Auch auf diesem Gebiete hat Schuster manchen neuen schätzenswerten Beitrag zur Aufklärung der Lehren und der Tendenz der alchemistischen Sozietäten beigebracht. Zum Schluß schildert der Verfasser die Sozietäten der böhmischen

Brüder, den Orden vom „Teutschen Palmbaum". die „Brüderschaft der drei Rosen", den „Pegnesischen Blumenorden" und die englischen Sozietäten, und in einigen dieser Abschnitte wird auch der verdienstvollen Wirksamkeit des letzten Bischofs der böhmischen Brüder, Amos Comenius, rühmend gedacht, einer Wirksamkeit, die in den folgenden Jahrhunderten durch die Förderung sittlicher und humaner Ziele und durch mannigfache Bestrebungen zur Erziehung des Menschengeschlechts reiche Früchte getragen hat.

Wir hoffen, daß der zweite Band dem ersten bald folgen werde

Dr. G. A.

Bemerkungen und Streiflichter.

Aus dem Urteile der gebildeten Griechen und Römer der ersten nachchristlichen Jahrhunderte kann man über den Charakter des Urchristentums doch mehr entnehmen, als die landläufigen kirchengeschichtlichen Handbücher einräumen. So erklärte Galenus es als ein Hauptmerkmal der Christen, daß ihnen die Todesfurcht fehlt; es war den Christen also gelungen, dem Tode das Schreckende zu nehmen. Besonders merkwürdig aber ist, daß diejenigen Griechen und Römer, die ihren Plato kannten, eine Verwandtschaft mit den Platonikern oder den „Schulen", d. h. den Philosophen-Schulen (Akademien) entdecken wollten. So leitet Celsus die wichtigsten Sprüche Jesu aus angeblich mißverstandenen Sätzen Platos ab. Dieselbe Behauptung, daß die Christen eine Art von Platonikern seien, kehrt bis ins 5. Jahrhundert wieder. Ambrosius hat eine Schrift gegen diejenigen geschrieben, die solche nach seiner Meinung falsche Behauptungen aufstellten. (Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I^3, 224).

Die altchristlichen Grabhäuser Syriens, die vielfach nach antiken Vorbildern erbaut sind (s. Nic. Müller, Realenzyklop. für prot. Theol. X^3, 847), zerfallen ihrer baulichen Anlage nach in drei Klassen, je nachdem sie Felsenbauten, d. h. völlig unterirdisch, Freibauten oder halbe Freibauten (d. h. halb über und halb unter der Erde) sind. Das Äußere der Freibauten hatte Ähnlichkeit mit griechischen Tempeln. Die unterirdischen Grüfte (Felsenbauten) haben ihre Eingänge entweder von der Seite oder von oben. In letzterem Fall wird der Eingang oft von einem Überbau bedeckt, der auf Säulen ruht. Im ersten Fall wird der Eingang durch ein Tor gebildet, vor welchem Säulen angeordnet sind, sodaß ein Portikus (Stoa) entsteht. Vor dem Tor, zu welchem meist Stufen führen, befindet sich ein stark umfriedeter Vorplatz. Durch das Tor kam man in die Vorhalle, die unter dem Namen Schola bekannt war. In dieser Schola fanden Kultversammlungen statt, und man nannte nach ihnen die gesamten Grabhaus-Anlagen und die, die sich darin versammelten, Schulen.

Die **Unterschätzung** der platonischen Akademien und ihres Einflusses auf das geistige Leben, wie sie vielfach üblich ist, beruht auf der Verkennung der Faktoren, aus welchen jene ihre Kraft zogen. Man verweist auf die geringe Zahl der Beteiligten, auf ihre, allerdings nur angebliche, wissenschaftliche Unfruchtbarkeit u.s.w. Aber man übersieht die Vorteile, welche eine feste Organisation, feste Formen und alte, geheiligte Traditionen zu geben pflegen. Gewiß sind gelehrte Bücher und tiefe Gedanken, zahlreiche Anhänger und staatliche Gelder wirksame Hilfsmittel; aber den Einfluß der Überlieferungen, der Organisation u.s.w. kann nur der unterschätzen, der selbst nie darin gestanden hat; ihre Wirkung auf die Phantasie und die Willensstärkung ist eine außerordentliche.

Das **rote Kreuz**, das seit dem frühen Mittelalter als Schandmal der Häretiker in praktischem Gebrauch war, erscheint sehr frühzeitig in den alten Kultgesellschaften als Ehrenkreuz. (Näheres siehe in den MCG 1903, S. 174.) Auf eine merkwürdige Stelle aus der mittelalterlichen Dichtung, in der das rote Kreuz eine Rolle spielt, macht uns unser Mitglied, Herr Universitäts-Professor Dr. Suchier in Halle aufmerksam. In der noch ungedruckten Fortsetzung zu Wolfram von Eschenbachs Willehalm, die Ulrich von Türheim um 1245 verfaßte, wird erzählt, daß Malifer, der Sohn Rennewarts, die Gewohnheit hatte, seine Mannen durch das gefürchtete Erkennungszeichen der im Sinne der Kirche verlorenen Seelen kenntlich zu machen.

Daz dar niergen was ein man
Hern hete ein rôt crûce an
Gesetzet uf schilt und uf cursît.

(Kasseler Hs., Bl. 331a, Heidelberger Hs., Bl. 242a.)

Über den eigenartigen Gebrauch dieses Ehrenkreuzes in den „Akademien“ des 15. und 16. Jahrhunderts und über die Tatsache, daß es sich hier nicht um eine zufällige, sondern eine planmäßige Verwendung handelt, haben wir MCG 1902, S. 250 nähere Mitteilungen gemacht.

Der Wahlspruch des Comenius: Omnia sponte fluant, absit violentia rebus — Alles in Freiheit, nichts mit Gewalt — gibt einen der wesentlichsten Gedanken des Humanismus wieder. Die Idee der **Freiwilligkeit**, auch in Glaubenssachen, ist ein Grundgedanke dieses ganzen Systems. Dies haben auch die Gegner des Humanismus in allen Jahrhunderten dadurch anerkannt, daß sie einige der meist gebrauchten Ketzer-Namen und Partei-Schlagworte gerade dieser Eigenart ihrer Widersacher entnahmen. Im Mittelalter ist der Name „Freie Geister“ ja bekannt genug; im 15. und 16. Jahrhundert wird derselbe Name zur Bezeichnung der Brüder-Gemeinden gebraucht, die sich selbst böhmische Brüder, schweizer Brüder, mährische Brüder u. s. w. nannten; im 17. und 18. Jahrhundert hießen in den westeuropäischen Ländern die Arminianer und ihre Freunde „Libertiner“ oder „Libertins“.

Wir haben oft darauf hingewiesen, wie wichtig für die Erforschung der Geschichte einer Sache die Geschichte des oder der Namen ist, mit der sie im Laufe der Jahrhunderte genannt worden ist. Das Wort Cham, Chami, aus dem unser Wort **Chemie** stammt, bedeutete nach Plutarch (De Iside et

Osiri cap. 33) die schwarze Farbe des Erdreichs des Nillandes, ist also ägyptischen Ursprungs. Es scheint, daß der Nachdruck auf den Begriff des Schwarzen, Dunklen gelegen hat, denn später wird das Wort mit dem Ausdruck „schwarze Kunst“, d. h. verborgene, geheime Wissenschaft identifiziert. Im Jahre 345 n. Chr. kennt Firminius Maternus bereits den Ausdruck Scientia chimiae. In der Form Al-Chimi stammt das Wort aus der arabischen Wissenschaft. — Eine nähere Untersuchung des Wortes und der Sache wäre erwünscht.

Wir haben auf die eigenartige Bedeutung des Namens **Patrioten** im 17. und 18. Jahrhundert an dieser Stelle wiederholt aufmerksam gemacht (M C G Bd. X [1901] S. 125 und Bd. XII [1903] S. 239 und 281) und darauf hingewiesen, daß er mit den „patriotischen (deutschen) Gesellschaften“ auf das engste zusammenhängt. Merkwürdig ist nun, daß der Name in seinem alten Sinn noch bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts vorkommt und in den großen Kämpfen jener Zeit eine erhebliche Rolle gespielt hat. Die Partei, die im Jahre 1813 in Deutschland den König Friedrich Wilhelm zur Erhebung und zur Befreiung drängte — man weiß, daß Stein, Gneisenau, Scharnhorst, Hardenberg u. a. zu ihren Führern gehörten und daß diese sich mit den Größten der Nation eins wußten — nannte sich die Partei der Patrioten, und wenn man ihre allgemeinen Grundsätze und Anschauungen mit denen der „patriotischen Gesellschaften“ älterer Zeit vergleicht, so liegt die innere Verwandtschaft klar am Tage.

Wir finden in den Druckschriften und Quellen des 15., 16. u. 17. Jahrhunders mancherlei Bilder, deren **symbolische Bedeutung** den Eingeweihten, aber nur diesen, verständlich war; ihre Veröffentlichung war unschädlich, solange nicht dabei gesagt war, was die Bilder bedeuten sollten. Anders lag die Sache bei Ritualen, Arbeitstafeln, Erkennungszeichen und Regeln (Gesetzen) der Akademien. Es war strengstes Gesetz, daß die Beamten diese Dinge im Gedächtnis hatten, daß nur mündliche Weitergabe stattfand und daß niemals darüber etwas zu Papier gebracht werden durfte. Daher sind gerade über diese Dinge äußerst dürftige Nachrichten auf uns gekommen.

Der Kampf zwischen **Paris** und **London**, d. h. zwischen den französischen und englischen Kultgesellschaften um die Vorherrschaft und die Führung aller übrigen in der Welt zerstreuten Brüder, ist sehr alt und tritt z. B. in der Geschichte des Comenius sehr scharf und klar in das Licht. Bis in das Zeitalter Ludwigs XIV. hinein, wo unter dem Einfluß der kurialen Machtsteigerung die französischen Sozietäten zurückgingen, war Paris auch in dieser Beziehung der Mittelpunkt der Welt. Das änderte sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, wo die Brüder in England in aller Stille große Erfolge erzielten. Comenius, der den Gang der Dinge genau verfolgte, glaubte, daß bereits damals die Schaffung einer internationalen Organisation der zerstreuten Akademien, wie sie seit 1717 gelang, möglich sein werde. Comenius schreibt unter dem 12. Juni 1647 an seinen in London lebenden Freund und Bruder Samuel Hartlieb (MCG 1895, S. 156): „Die Gründung der Akademie zu London halte ich für den Anfang einer Erfüllung unseres Wunsches, wie

ich ihn im XVIII. Kapitel der Schrift „Weg des Lichtes" ausgedrückt habe. Es vollziehe sich also die Sache in Gottes heiligem Namen, ohne daß Haß und Neid ihr Hindernisse bereiten. Du erinnerst Dich, was Hübner (es ist Joachim Hübner, der erste Historiograph des brandenburgisch-preuß. Staates gemeint) aus Frankreich schrieb: man sei unwillig über diese (Londoner) Pläne: nicht London, sondern Paris sei der Mittelpunkt der Welt, sage man dort."

Die Behauptung, daß die Geschichte Preußens mit dem Jahre 1701 beginnt, wo der Staat Preußen als solcher in die Welt tritt, ist richtig und doch zugleich falsch; denn dieser Staat hat unter **anderem Namen** längst vor dem Jahre 1701 bestanden. Ebenso ist, wie wir schon früher bemerkt haben, die Behauptung, daß die Geschichte der „Society of Masons" mit dem Jahre 1717 beginnt, zugleich wahr und zugleich falsch: sie ist wahr, sofern man den Nachdruck auf das Wort „Masons" legt, falsch, wenn man das Wort „Society" betont. Denn die „Sozietäten" sind uralt, nur eben diese Sozietät, die Sozietät der Maurer, ist eine Spielart — man pflegte sie ehedem auch eine „Lehrart" oder ein „System" zu nennen — deren Name und Eigenart erst mit dem Jahre 1717 vor die Öffentlichkeit tritt. Daß nun aber diese Sozietät allmählich alle Mitbewerber schlug, hat seine Gründe in der Haltung, welche einige Großstaaten zu der Bewegung einzunehmen für gut befunden haben.

Der tiefe Gegensatz, der seit Jahrhunderten zwischen der **Scholastik** und dem **Humanismus** vorhanden war und ist, tritt unter anderem in der Idee von der Außerweltlichkeit Gottes, wie sie von den „Kirchenchristen", bezw. von der Innerweltlichkeit, wie sie von den „platonischen Christen" vertreten war, klar und schneidend hervor. Die Idee der Innerweltlichkeit — die sog. Modernen pflegen sie mit dem Namen des „Monismus" zu bezeichnen — ist von einem der größten Dichter und Denker des Humanismus, von Goethe, in folgenden klassischen Strophen zusammengefaßt worden:

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt!

Die reine Geistesreligion wird, sagt Johann Gottfried Herder, schließlich über alle widerstrebenden Kräfte den Sieg davon tragen. „Ob hierbei, fährt Herder fort, der **Name Christi** litaneimäßig genannt werde, ist den Erhöheten gleichgültig. Der groben Mißverständnisse, des heuchlerischen Anti-Christentums wegen haben sich viele am heiligsten Namen verekelt, so daß zu unserer Zeit Stärke der Seele dazu gehört, dieser ungeheuren Mißbräuche wegen bisweilen nicht das ganze Gebäude von Grund aus neu zu wünschen. Wer Schlacken vom Golde zu unterscheiden vermag, wird sich indeß nicht irre machen lassen und den Helden der Menschengüte, den stillsten Wohltäter seines Geschlechts in seiner Art, d. i. schweigend und nachahmend ehren .... Von Schlacken gereinigt, kann seine Religion nicht anders als die Religion reiner Menschengüte, Menschenreligion heißen."

In den Theol. Studien und Kritiken 1891, S. 564 ff. liefert ein nicht genannter Verfasser einen sehr beachtenswerten Aufsatz über **„Luther und die Bigamie“**. Die ganze Frage muß im Zusammenhang mit der Auffassung Luthers von der Ehe einerseits (vgl. Kaweraus Übersetzung der Captivitas Babylonica in der sog. Braunschweiger Luther-Ausgabe bei Schwetschke und Sohn, 1. Folge, 9. u. 10. Heft, S. 482 ff.), andererseits mit der Auffassung Melanchthons und Bucers über die Bigamie geprüft werden. Luther hatte sich schon in der Ehescheidungssache Heinrichs VIII (V. de Wette, Luthers Briefe 10, 296) für die bedingte Erlaubtheit einer Doppelehe ausgesprochen. Über dieses Gutachten vgl. Lenz in der Zeitschrift für K.-Gesch. 10, 137 und Vogt in den Theol. Studien und Kritiken 1885, S. 725. Diese Auffassung war, wie eine uns erhaltene Abschrift des Lutherschen Gutachtens Bugenhagens vom 3. Sept. 1531 ergibt, in den Freundeskreisen des Reformators bekannt. Die ganze Frage wird in einem Gutachten Melanchthons (Corp. R. II, 520) eingehend erörtert und hervorgehoben, daß er zwar nicht rate, die „Polygamie“ — er braucht hier das Wort Polygamia — dem Volke zu erlauben, indessen gebe es Fälle, wo man Ausnahmen machen müsse; denn die Polygamie sei durch das göttliche Recht nicht verboten, auch sei die Sache nicht durchaus ungebräuchlich. Es führt eine Reihe von Beispielen an. Dieses Gutachten ist wahrscheinlich schon bald nach der Abfassung an den hessischen Hof geschickt worden. Über den Eindruck desselben auf den Landgrafen Philipp vgl. Lenz, Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Bucer I, 352, wo sich überhaupt interessante Aktenstücke über die Angelegenheit zum ersten Mal gedruckt finden. Das Material für die Werbung Bucers in Wittenberg s. Corp. Ref. III, 851 ff.

Wir haben schon früher an dieser Stelle auf **Gustav Theodor Fechner** († 1887) und die nahe innere Verwandtschaft, die diesen großen Philosophen mit der religiös-philosophischen Weltanschauung des Humanismus verbindet, hingewiesen. Fechner findet in Gott, als dem höchsten, alle Wirklichkeit umfassenden, lebenden, selbstbewußten Wesen, den Abschluß alles Seins und Denkens und hält an der Idee Gottes als Zentralpunkt seiner Weltanschauung auch nach der ethisch-religiösen Seite hin fest. Aber er war im Sinne des Humanismus aller Jahrhunderte seit Plato und dem Platonismus ein entschiedener Gegner der Zweiteilung der Welt in ein Reich Gottes und ein Reich der Finsternis oder der Trennung von Gott und Welt, wie sie die Lehre der Scholastik begründet hatte und die Kirchenlehre noch heute als Grundpfeiler ihres ganzen Lehrgebäudes hinstellt (s. MCG Bd. XII [1903] S. 178). Auch war er ein Gegner der Theorie vor dem willkürlichen Eingreifen eines außerweltlich gedachten Gottes in den Naturlauf und der Lehre von der absoluten Verderbtheit des Menschen und des menschlichen Geschlechts infolge des Sündenfalls. Für die Kenner der sog. altdeutschen Mystik Meister Eckardts, Taulers und ihrer Nachfolger ist es oft überraschend, zu sehen, in welchem Umfang ein Mann wie Fechner, der doch keineswegs unter deren geistigem Einfluß seine Pfade gewandert ist, deren Anschauungen zu den seinigen gemacht und deren Lehren von der reichen Kenntnis des Natur- und Geisteslebens aus, die er besaß, zwar in neuem Licht gezeigt, aber doch im wesentlichen lediglich bestätigt hat.

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. Mai 1904. Heft III.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.



Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—.

Der Glaubensgrund des Kantischen Systems.

Von
Alex. Wernicke in Braunschweig.

Philosophische Arbeit zielt, wenn man das Wort in seiner umfassendsten Bedeutung nimmt, stets auf eine Weltanschauung, innerhalb welcher der einzelne Mensch seine Stellung suchen und finden kann, und zwar in theoretischer und in praktischer Hinsicht.

Eine solche Weltanschauung, welche ein abgeschlossenes Bild alles Seienden darstellen will, muß der Kritik in zweifacher Hinsicht Angriffspunkte bieten. Einerseits liegt es im Wesen aller Beweise, daß sie sich schließlich auf Unbeweisbares stützen, und darum sind die letzten Voraussetzungen jedes Gewebes von Schlüssen immer dem Streite der Meinungen ausgesetzt; andererseits gibt es bei der Unvollkommenheit unseres menschlichen Wissens innerhalb jedes seiner Gebiete Grenzen, welche das Beweisbare von dem dieses ergänzenden Unbeweisbaren trennen, und dies gilt erst recht, wenn die einzelnen Gebiete innerhalb einer Weltanschauung zum Ganzen gefügt werden sollen.

Für den Philosophen, der uns ein System darbietet, haben dessen Prämissen und dessen Ergänzungen den Wert der Gewißheit, falls er es ehrlich meint, er glaubt daran, und darum sind die Philosophen auch meist der Überzeugung, daß andere diesen Glauben teilen müssen, d. h. sie setzen voraus, daß ihre subjektive Gewißheit zugleich einen objektiven Charakter hat.

Von dieser allgemeinen Regel macht Kant in seiner kritischen Epoche eine Ausnahme, ja er war in dieser Epoche sogar ängstlich bemüht, in seinen Werken[1]) nur das Beweisbare seiner Weltanschauung der Öffentlichkeit mitzuteilen und alles, was für andere fraglich sein konnte, zurückzubehalten.

Daraus ist der weit verbreitete Irrtum entstanden, daß Kants Weltanschauung in den Schriften seiner kritischen Periode vollständig zum Ausdruck käme, und dieser Irrtum gibt einem großen Teile der Beurteilungen seines Systems eine ganz bestimmte Färbung, von Anfang an bis hinein in unsere Tage.

In der Vorrede zur zweiten Auflage (1787) der „Kritik der reinen Vernunft", welche nach Kants Überzeugung mit der ersten Auflage (1781) in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt, findet sich das Bekenntnis: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

Wenn nun auch Kant nur beabsichtigte, das sichere Wissen darzustellen und zugleich alles Scheinwissen zu zertrümmern, um Platz zum Glauben zu bekommen, und wenn auch ferner Kant niemals daran gedacht hat, seinen Glauben anderen aufzuzwingen, so bleibt es doch eine äußerst interessante Aufgabe zu bestimmen, welcher Glauben sich bei Kant mit dem Wissen zum System verband.

In diesem Sinne fragen wir nach dem Glaubensgrunde des Kantischen Systems, d. h. nach dem metaphysischen Untergrunde seiner kritischen Philosophie.

Die Antwort auf diese Frage werden wir in den Schriften der vorkritischen Periode suchen müssen, und es trifft sich gut, daß Kant sich in diesen einmal über seinen Glauben ziemlich ausführlich ausgesprochen hat. Als er das Leben und Wirken Swedenborgs der Kritik unterzogen hatte, da berichtete er über die Träume dieses Geistersehers, indem er sie durch „Träume der Metaphysik" erläuterte. Diese Schrift erschien im Jahre 1766, also zu einer Zeit, in welcher Kant gerade 42 Jahre alt geworden war und demgemäß in einem Lebensabschnitte stand, in welchem der Mensch meist zu festen metaphysischen Anschauungen gelangt ist. Daß Kant eine Ausnahme darstellte und später seine ganze Weltanschauung noch von Grund aus geändert hätte, wird durch nichts wahrscheinlich gemacht, ja sein ganzer Charakter

[1]) In den Vorlesungen scheint er gelegentlich auch (vergl. die Veröffentlichungen von Pölitz) mehr von seinem Innern gezeigt zu haben.

und sein ganzes Leben schließt im Gegenteil eine solche Möglichkeit geradezu aus.

Die weitere Entwicklung Kants führte nicht zu einer Änderung seiner Weltanschauung, wohl aber zu einer bedeutenden Verschiebung der Erkenntnisgrenze, welche Wissen und Glauben innerhalb seiner Weltanschauung trennt. In den „Träumen eines Geistersehers u. s. w." bekennt nun Kant am Schlusse des ersten und am Anfange des zweiten Hauptstückes des ersten Teiles u. a. folgendes: „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen". Wenn man nämlich seine „Achtsamkeit auf diejenige Art Wesen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten", ... „so wird man sich von dem Dasein immaterieller Wesen überredet finden, deren besondere Wirkungsgesetze pneumatisch, und sofern die körperlichen Wesen Mittelursachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt sind, organisch genannt werden. Da diese immateriellen Wesen selbsttätige Prinzipien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige Folge, auf die man zunächst gerät, diese: daß sie, untereinander unmittelbar vereinigt, vielleicht ein großes Ganzes ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (mundus intelligibilis) nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrscheinlichkeit wollte man wohl behaupten, daß dergleichen Wesen von einander ähnlicher Natur nur vermittelst anderer (körperlicher) Dinge von fremder Beschaffenheit in Gemeinschaft stehen könnten, indem dieses Letztere noch viel rätselhafter als das Erste ist. Diese immaterielle Welt kann also als ein für sich bestehendes Ganzes angesehen werden, dessen Teile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge, so daß dieses letztere Verhältnis zufällig ist und nur einigen zukommen darf, ja, wo sie auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immateriellen Wesen, welche durch die Vermittelung der Materie in einander wirken, außer diesem noch in einer besonderen und durchgängigen Verbindung stehen und jederzeit untereinander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben, so daß das Verhältnis derselben vermittelst der Materie nur zufällig ist und auf einer besonderen göttlichen Anstalt beruht, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist".

Diese immaterielle Welt würde „zuerst alle erschaffenen Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Person verbunden sind, andere aber nicht, in sich befassen, überdem die empfindenden Subjekte in allen Tierarten und endlich alle Prinzipien des Lebens, welche sonst noch in der Natur wo sein mögen, ob dieses sich gleich durch kein äußerliches Kennzeichen der willkürlichen Bewegung offenbarte. Alle diese immateriellen Naturen" . . . „würden nach diesen Begriffen in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinschaft stehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältnis der Körper eingeschränkt ist, und wo die Entfernung der Örter oder der Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt, verschwindet. Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweien Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, sofern sie zur persönlichen Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und erteilt, so daß, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt und sich ihrem Bewußtsein zum klaren Anschauen eröffnen müßte".

Für eine derartige Annahme spricht der Umstand, daß unsere Seele bei ihrem Denken, Fühlen und Wollen und bei ihrem Handeln nicht bloß ihrem Bedürfnis folgt, sondern auch die Bedürfnisse anderer berücksichtigt. So werden wir im besonderen dazu genötigt, „unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet". „Daher entspringen die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgends in der menschlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern. Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen

Gesetzen." Wie Newton „die Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie in einander" behandelte, so könnte man auch „die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaft tätigen Kraft vorstellen, dadurch geistige Naturen in einander einfließen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihres eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet." Damit scheinen auch vor allem „die Unregelmäßigkeiten mehrenteils zu verschwinden, die sonst bei dem Widerspruch der moralischen und physischen Verhältnisse der Menschen hier auf der Erde so befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen. Die wahren Absichten, die geheimen Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtlosen Bestrebungen, der Sieg über sich selbst, oder auch bisweilen die verborgene Tücke bei scheinbarlich guten Handlungen sind mehrenteils für den physischen Erfolg in dem körperlichen Zustande verloren, sie würden aber auf solche Weise in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angesehen werden müssen, und in Ansehung ihrer nach pneumatischen Gesetzen zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geisterwelt eine der sittlichen Beschaffenheit der freien Willkür angemessene Wirkung ausüben oder auch gegenseitig empfangen. Denn weil das Sittliche der Tat den inneren Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicherweise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister die der ganzen Moralität adaequate Wirkung nach sich ziehen. Dadurch würde es nun geschehen, daß die Seele des Menschen schon in diesem Leben, dem sittlichen Zustande zufolge, ihre Stelle unter den geistigen Substanzen des Universums einnehmen müßte, so wie nach den Gesetzen der Bewegung die Materien des Weltraums sich in solche Ordnung gegen einander setzen, die ihren Körperkräften gemäß ist. Wenn dann endlich durch den Tod die

Gemeinschaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, so würde das Leben in der andern Welt nur eine natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung sein, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden war, und die gesamten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden sich dort in den Wirkungen wiederfinden, die ein mit der ganzen Geisterwelt in unaufhörlicher Gemeinschaft stehendes Wesen schon vorher daselbst nach pneumatischen Gesetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus einem Stücke sein und ein stetiges Ganzes ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur". Folgt nun hieraus nicht, daß die „Geistergemeinschaft" im Sinne eines Swedenborg u. a. „eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache" sein muß? Die Möglichkeit ist zuzugeben; ob aber dieser Möglichkeit etwas Wirkliches entspricht, kann nur durch die Erfahrung entschieden werden. Gibt es hierfür „wirkliche und allgemeine zugestandene Beobachtungen"? Nein, während die „unvollendete Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt" tatsächlich dafür spricht, die Seele zugleich als Bürgerin zweier Welten anzusehen, versagt die Erfahrung vollständig, wenn für die Erzählungen der Geisterseher u. s. w. eine Beglaubigung gefordert wird.

Wie Kant zu dieser Weltanschauung, welche er im Jahre 1766 mit aller Vorsicht als eine Meinung von subjektiver Gewißheit vertritt, gelangt ist, läßt sich ziemlich genau verfolgen. Als junger Mann war Kant in die Philosophie von Leibniz eingeführt worden, und zwar war ihm diese in der systematischen, von Wolff geschaffenen Ausgestaltung entgegengetreten. Für Leibniz war das All eine geistige Atomwelt, deren einzelne Glieder (Monaden) in freier Tätigkeit (Spontanëität) ihrer Organisation maßgebende Zustände durchleben; die Gesamtheit dieser Zustände ist von Gott durch eine vorherbestimmte Harmonie geregelt, während jede gegenseitige Einwirkung dieser Einzelwesen ausgeschlossen ist. Bei der systematischen Ausgestaltung dieser Anschauungen ersetzte Wolff die vorherbestimmte Harmonie durch eine Verknüpfung der Einzelwesen, welche ihre Gesamtheit zu einem Ganzen macht, ohne daß sie doch dabei ihre innere Freiheit verlieren.

Schon in der ersten Schrift Kants (1747), in welcher er den alten Streitpunkt zwischen den Cartesianern und Leibnizianern

in bezug auf den Begriff der lebendigen Kraft zu erledigen sucht, finden wir demgemäß den Satz (§ 6):

> „daher ändert die Materie vermittelst ihrer Kraft, die sie in der Bewegung hat, den Zustand der Seele, wodurch sie sich die Welt vorstellt“.

Außerdem ist noch zu bemerken, daß Kant bereits in dieser Schrift mit den Arbeiten Newtons bekannt ist, dessen Schüler die gegenseitige Anziehung aller materiellen Teilchen nach einem bestimmten Gesetze lehrten, während Newton selbst allerdings diese „bestimmte“ Wechselwirkung nur als Hypothese zugelassen hatte.

Als Kant nach einer längeren, durch seine äußeren Verhältnisse bedingten Pause in den Jahren 1754 und 1755 wieder als Schriftsteller an die Öffentlichkeit trat, da zeigte vor allem seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels u. s. w.“, daß er sich mit dem Gedankenkreise Newton's völlig vertraut gemacht hatte. Dessen Einfluß ist auch zu bemerken in Kants erster Schrift (1755) rein philosophischen Inhalts „Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien aller metaphysischen Erkenntnis“. Die beiden Prinzipien, welche am Schlusse dieser Abhandlung entwickelt werden, zeigen deutlich, wie die von Leibniz überkommenen Anschauungen durch Newton umgestaltet worden sind. Sie lauten I. Die Substanzen kann eine Veränderung nur treffen, wenn sie mit anderen verbunden sind; ihre gegenseitige Abhängigkeit bestimmt dann die beiderseitige Veränderung ihres Zustandes. II. Die endlichen Substanzen stehen durch ihr bloßes Dasein in keinen Beziehungen zu einander und haben einen Verkehr mit einander nur von dem gemeinsamen Prinzip ihres Daseins, nämlich von dem göttlichen Verstande, so weit, als dieser sie wechselseitigen Beziehungen entsprechend erhält. Von den Folgerungen, welche Kant aus diesen Prinzipien zieht, ist hervorzuheben: „Da die von einander verschiedenen Substanzen gegenseitig aufeinander wirken (nämlich die eine bestimmt etwas in der anderen), so ist ferner der Begriff des Raumes durch die ineinander greifenden Wirksamkeiten der Substanzen vollständig gegeben und es ist damit eine Rückwirkung notwendig verbunden“. Die Anziehung von Newton oder die allgemeine Schwere wird „wahrscheinlich durch dieselbe Verbindung der Substanzen bewirkt, welche den Raum bestimmt, und scheint deshalb das ursprüngliche Naturgesetz zu sein, dem der Stoff unterworfen ist, was nur durch Gott, als den unmittelbaren Setzer, ohne Unterlaß dauert, wie

dies die eigenen Anhänger Newtons annehmen". „Da ein gegenseitiger Verkehr der in demselben Raume befindlichen Substanzen besteht, so wird daraus die gegenseitige Abhängigkeit in ihren Bestimmungen und die allgemeine Wirksamkeit der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verständlich". Außerdem bringt diese Schrift die wichtige Unterscheidung des Erkenntnisgrundes vom Grunde des Seins, durch welche auch der berühmte Beweis von Descartes für das Dasein Gottes entwurzelt wird, weil er am Schlusse vom Erkenntnisgrunde zum Grunde des Seins überspringt. Dafür betont Kant, daß die der Erfahrung entsprechende Wechselwirkung der Substanzen ohne einen göttlichen Gesetzgeber undenkbar ist, so daß hierin ein neuer Beweis für das Dasein Gottes liegt. Endlich ist noch hervorzuheben, daß im Hinblick auf die Unterscheidung des Erkenntnisgrundes vom Grunde des Seins auch das Problem der Willensfreiheit behandelt wird, zunächst in der Form einer Abhandlung und dann in der Form eines Gespräches, und daß Kant dabei die Freiheit des Willens bei aller Bestimmtheit der Handlungen betont.

Während diese Schrift noch in dem zuversichtlichen Tone der dogmatischen Philosophie gehalten ist, führt das nächste Jahrzehnt (1755 bis 1766) Kant langsam, aber stetig zu dem Faustischen Bekenntnis: „Ich sehe, daß wir nichts wissen können!" Diesem Bekenntnis folgt aber nicht der Aufschrei „Das will mir schier das Herz verbrennen!", sondern die Mahnung: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere!" (1763) u. s. w. Dieser Mahnung entsprechend, sind die „Träume eines Geistersehers" u. s. w. abgefaßt, welche die Weltanschauung Kants in ihrer weiteren Entwicklung darstellen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, daß die subjektiven Überzeugungen des Verfassers für andere verbindlich seien.

Diese Weltanschauung beruht im Grunde auf einem harmonischen Ausgleich der Ansichten von Leibniz bezw. Wolff und von Newton. Aus der Hypothese von der gegenseitigen Einwirkung aller materiellen Teilchen nach einem bestimmten Gesetze, dem Gesetze Newtons, folgt dessen großartige Weltmechanik, in welcher die Bewegungen der Planeten ebenso wie die körperlichen Vorgänge auf der Erde ihre sichere, der Erfahrung entsprechende Stellung finden; aus der Annahme von der freien Tätigkeit

aller Einzelwesen, welche Leibniz machte, folgt die Möglichkeit einer Freiheit des Willens, während doch dessen Handlungen innerhalb der räumlich-zeitlichen Welt dem Banne der Notwendigkeit unterliegen. Ein Ausgleich ist möglich, wenn man die Einzelwesen zugleich zu Bürgern zweier Welten macht, einer Welt der Freiheit und einer Welt des Naturgesetzes, und letztere als eine notwendige Spiegelung der ersteren in dem Einzelwesen ansieht; dabei kann das Prinzip der Verknüpfung der Einzelwesen nicht von diesen, so immerhin gebundenen Einzelwesen ausgehen, sondern nur von einem absolut freien Wesen, d. h. von Gott.

Bei allem Verzichte auf das zuversichtliche Scheinwissen der dogmatischen Philosophie findet sich doch in der Abhandlung vom Jahre 1766 eine Überzeugung, von welcher ein neuer Aufbau der Philosophie erfolgen konnte: die Metaphysik, welche bisher als Königin aller Wissenschaften gegolten hatte, wird hier als die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft bezeichnet. Damit erwuchs die Aufgabe, diese Grenzen wirklich zu bestimmen. Ihr wendet sich Kant zu mit seiner Dissertation für die Erlangung der ordentlichen Professur der Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg (1770). Diese Abhandlung knüpft schon mit ihrem Titel an die Zweiweltentheorie der „Träume“ an, denn sie handelt „Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt“. Eine kleine Schrift aus dem Jahre 1768, welche sich mit dem Raume beschäftigt, gab für die Auffassung der räumlich-zeitlichen oder sinnlichen Welt eine bestimmte neue Richtung, während es für die pneumatische oder Verstandeswelt bei dem Verzichte auf jede Erkenntnis blieb. Die Weltanschauung der „Träume“ wird hier von neuem entwickelt, und zwar ergibt sich dabei folgendes Bild: „Die Substanzen der Welt sind Wesen durch ein anderes; aber nicht durch verschiedene, sondern alle durch einen“. „Deshalb ist die Einheit in der Verbindung der Substanzen des Weltalls eine Folge ihrer Abhängigkeit aller von Einem“ und zwar ist „der Baumeister der Welt zugleich ihr Schöpfer“. Die Verbindung der Substanzen ist „vermöge der Erhaltung aller durch ein gemeinsames Prinzip notwendig“, die Welt ist „ein wirkliches Ganzes“, auch in „physischer“ Hinsicht. Der Verkehr der Substanzen stellt sich für den Menschen als räumlich-zeitliche oder sinnliche Welt dar, als Welt der Erscheinungen (Phaenomena), und demnach ist diese eine Art von Spiegelung der von Gott geschaffenen und erhaltenen

Welt der Substanzen, welche nicht erkannt, sondern nur gedacht (Nooumenon) werden kann.

„Die menschliche Seele wird von den äußeren Dingen nur soweit erregt, und die Welt steht ihrer Anschauung nur soweit ohne Ende offen, als sie mit allen anderen Dingen von derselben Kraft eines einzigen erhalten wird. Deshalb nimmt sie das Äußere nur durch die Gegenwart der gemeinsamen erhaltenden Ursache wahr; deshalb kann der Raum, welcher die allgemeine und notwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten ist, die erscheinende Allgegenwart genannt werden.“

„Da die Möglichkeit aller Veränderung und Folge, deren Prinzip, soweit es anschaulich erkannt wird, in dem Begriffe der Zeit enthalten ist, die Beharrlichkeit des Subjekts voraussetzt, dessen entgegengesetzte Zustände sich folgen, und da das, dessen Zustände fließend sind, nicht beharrt, wenn es nicht von einem anderen erhalten wird, so ist der Begriff der Zeit, als des einzigen Unendlichen und Unveränderlichen, in dem alles ist und beharrt, die erscheinende Ewigkeit der gemeinsamen Ursache.“

Die Dissertation vom Jahre 1770, bei deren Verteidigung Kant im 47. Lebensjahre stand, zeigt sonach wiederum die Weltanschauung, welche in den früheren Schriften zu Tage tritt. Neu ist die scharfe Unterscheidung von Stoff und Form, welche auch die kritische Periode Kants beherrscht: die Welt besteht dem Stoffe nach aus Substanzen, d. h. aus frei tätigen Einzelwesen (Leibniz), deren Verknüpfung (Form) eine von Gott geschaffene und erhaltene Nebenordnung (Newton) ist. Die Spiegelung der Welt der Substanzen in der Seele des Menschen ist dessen räumlich-zeitliche Welt, in welcher die Empfindungen als Wirkungen anderer Substanzen den Stoff bilden, während Raum und Zeit die Formen oder Verknüpfungsgesetze der Empfindungen sind.

Neu ist ferner die Wendung zum Subjektiven: „Da sonach das, was an der Erkenntnis sinnlich ist, von der besonderen Beschaffenheit der Person abhängt, inwiefern sie dieser oder jener Veränderung durch die Gegenwart von Gegenständen fähig ist, welche nach der Verschiedenheit der Person bei Verschiedenen verschieden sein kann, und alle Erkenntnis, welche von diesen persönlichen Bedingungen befreit ist, nur den Gegenstand betrifft, so erhellt, daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber, wie sie sind.“

Da aber auch die Sinnwelt ihre Gesetze (Formen) hat, so ist die sinnliche Erkenntnis nicht, wie Leibniz meinte, verworren, sie kann vielmehr, wie die Geometrie zeigt, sehr deutlich sein, während die zeitgenössische Metaphysik, welche doch eine nichtsinnliche Erkenntnis sein soll, das Bild höchster Verworrenheit darbietet. Während von der anschaulich gegebenen Welt der Erscheinungen, wie die Arbeit Newtons zeigt, mit Hülfe der Verstandesbegriffe eine deutliche Erkenntnis gewonnen werden kann, führen die Verstandesbegriffe jenseit der Welt der Erscheinungen für den Menschen zu keiner vollen Erkenntnis, weil ihm die entsprechende (göttliche) Anschauung fehlt. Obwohl sie die Dinge geben, wie sie sind, muß sich der Mensch doch in bezug auf alles, was jenseit der Sinnwelt liegt, mit einer lediglich formalen Erkenntnis begnügen. Versucht er dieser Erkenntnis Leben einzuhauchen, so muß er zu seiner sinnlichen Anschauung greifen, welche dem Übersinnlichen nicht angepaßt ist, und dabei gelangt er im besten Falle zu einer symbolischen Erkenntnis der nooumenischen Welt.

In theoretischer Hinsicht würde man auf eine solche symbolische Erkenntnis verzichten können, aber die Fragen der Moral zwingen uns immer und immer wieder dazu, über die Welt der Erscheinungen hinauszugehen.

Die Dissertation vom Jahre 1770 bringt also den Grundsatz der neuen Metaphysik, welche als Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft auftreten will: jede echte Erkenntnis ist anschaulich-logische Erkenntnis. Zugleich stellt sie aber die Aufgabe, eine solche Metaphysik nun wirklich herzustellen. Es verging ein volles Jahrzehnt, ehe der grundlegende Teil dieser neuen Wissenschaft unter dem Titel „Kritik der reinen Vernunft“ erscheinen (1781) konnte, und wir ersehen namentlich aus dem Briefwechsel Kants mit seinem Freunde Marcus Herz, welcher bei der Verteidigung der Dissertation vom Jahre 1770 zu den Opponenten gehört hatte, welche Schwierigkeiten (Theorie des Gegenstandes u. s. w.) der Lösung dieser Aufgabe erwuchsen.

Daß sich Kants Weltanschauung in diesem Zeitraume im Grunde irgendwie geändert hätte, wird durch nichts bezeugt oder auch nur wahrscheinlich gemacht. Die Welt der Substanzen (Nooumenon), welche auch als die Welt „der Dinge an sich“ bezeichnet wird, beschäftigt Kant nach wie vor auf das lebhafteste, aber die Ausbeute, die sie in theoretischer Hinsicht für eine

Erkenntnis bietet, erscheint ihm immer geringer. Darum tritt die Sinnenwelt in den Vordergrund der theoretischen Betrachtungen, während der Welt der Dinge an sich erst durch die Kritik der praktischen Vernunft ihr altes Recht wiedergewonnen wird.

Der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (1781) folgten die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, welche als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783), ferner die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (1785) und die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786) und endlich die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787), an welche sich die „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) und die „Kritik der Urtriebkraft“ (1790) anschließen, und „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793).

Alle diese grundlegenden Werke und ebenso die späteren, welche deren Inhalt teils erläutern und teils weiter ausführen, bezeugen, daß Kant die Weltanschauung seiner früheren Jahre durchaus festgehalten hat, aber auch, daß er peinlich bemüht war, selbst den leisesten Verdacht einer Anpreisung seiner subjektiven Überzeugungen zu vermeiden. Ihn schreckte das Vorbild der alten zuversichtlichen Metaphysik, deren Scheinwissen er ja durch seine Kritik für immer vernichtete, und es ist nur zu erklärlich, daß er es sorgsam vermied, subjektive Überzeugungen als allgemeingültig hinzustellen, d. h. seinen Glauben als Wissen auszugeben.

Diese Absicht tritt in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft am schärfsten hervor, aber die Erfahrung, welche Kant mit dieser Darstellung machte, veranlaßte ihn, in den folgenden Schriften und im besonderen auch in der zweiten Auflage der Kritik mehr von seiner Weltanschauung durchblicken zu lassen, als in jener ersten Auflage. Hatte man doch in ihm, der sich bei jeder Gelegenheit fast mit einer gewissen Nervosität gegen den Idealismus Berkeleys gewandt hatte, auf Grund jener ersten Auflage einen Anhänger von dessen Weltanschauung sehen wollen (vergl. Anhang zu den Prolegomena) und bei ihm, der „das fruchtbare Bathos der Erfahrung“ für seinen Platz erklärte, einen „transzendenten oder höheren Idealismus“ gefunden.

Der Unterschied der beiden Auflagen der Kritik, auf den zuerst Schopenhauer so energisch aufmerksam gemacht hat, ist vorhanden, er besteht aber, von formalen Änderungen abgesehen, lediglich in dem Umstande, daß Kant in der ersten Auflage den

unbeweisbaren Glaubensgrund seines Systems stark zurücktreten läßt, während er in der zweiten Auflage seine gesamte Weltanschauung durchblicken läßt.

Kants Thema lautet: „Kritik des Vernunftsvermögens in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag"; dieses Thema fordert nicht, daß Kant seine Weltanschauung, soweit sie auf subjektiver Gewißheit beruht, entwickelt, es verbietet dies aber auch nicht.

In beiden Auflagen weist Kant darauf hin, daß „nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt, und auch dieser wiederum nur in seiner Erkenntnis a priori" den Gegenstand seiner Untersuchung bildet, und ebenso die Anschauung a priori, welche sich stets auf die räumlich-zeitliche Welt bezieht.

Eine theoretische Erkenntnis der übersinnlichen Welt wäre für den Menschen nur möglich, wenn er eine nicht-sinnliche (intellektuelle) Anschauung hätte neben seiner sinnlichen, welche sich mit den reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) ebenso zu einer übersinnlichen Erkenntnis verbände, wie diese sich mit der sinnlichen Anschauung zu einer Erkenntnis der Sinnenwelt tatsächlich verbinden.

Da dem Menschen aber eine solche nicht-sinnliche Anschauung fehlt, so führen alle Bestrebungen nach einer nicht-sinnlichen Erkenntnis gewissermaßen immer in einen leeren Raum, ja diese Bestrebungen reichen nicht einmal aus, um uns die Existenz einer nicht-sinnlichen Welt, einer Welt von Substanzen oder Dingen an sich auch nur wahrscheinlich zu machen.

Mit Hülfe der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) hatte die Metaphysik des Scheinwissens jenseit der Sinnenwelt ihre rationelle Psychologie, ihre rationelle Kosmologie und ihre rationelle Theologie aufgebaut, und dieses Scheinwissen nahm den Raum ein, der dem Glauben gebührte. Darum muß jeder Versuch, mit Hülfe der Kategorien die Sinnenwelt zu überfliegen, schon im ersten Keime erstickt werden, darum muß immer und immer wieder darauf hingewiesen werden, daß in theoretischer Hinsicht eine übersinnliche Welt weder gefordert wird noch erreichbar ist, obschon ihre Möglichkeit zugestanden werden muß.

Nur an einer Stelle im Ganzen unserer Erkenntnis findet sich ein Hinweis auf eine solche Welt, insofern nämlich der Rohstoff der Sinnenwelt, d. h. der Inhalt unserer Empfindungen

uns als etwas schlechthin Gegebenes erscheint, das uns aufgezwungen wird; aber dieser Hinweis genügt nicht, um irgend eine Aussage über das zu machen, was etwa hinter der Empfindung steht, denn dazu müßten wir von der Empfindung aus mit der Kategorie der Substanz oder der Kategorie der Kausalität u. s. w. in die Welt des Übersinnlichen eindringen, wir kommen aber dabei nur ins Leere. Demgemäß lesen wir u. a. in beiden Auflagen der Kritik: „Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauches aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden und, wenn wir von der letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgend ein Objekt". „Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nicht-sinnlichen Anschauung . . ., so müssen Nooumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie dann nichts anderes sagen, als daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben, Platz übrig ist. Aber alsdann ist der Begriff eines Nooumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei". „Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit auch nicht positiv erweitern und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Nooumena annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben". „Der Begriff des Nooumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidliche mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied paßt, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibt."

„Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm als

Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff auszuschweifen".

Unter den denkbaren Gegenständen von übersinnlichem Charakter haben nun aber drei insofern eine besondere Bedeutung, als sie unsere Erkenntnis der Sinnwelt einem gewissen letzten Abschlusse zuführen. Diese drei Gegenstände, welche Ideen genannt werden können, entsprechen den drei Gebieten der alten Metaphysik, sie lassen sich als Seele, Welt und Gott bezeichnen. Ob diesen Worten irgend etwas Reales entspricht, bleibt im Gebiete der theoretischen Vernunft völlig offen. Gleichwohl muß ich zugeben, daß sich die in der Erfahrung gegebene Gesamtheit meiner geistigen Regungen mir befriedigender darstellt, wenn ich sie als Äußerungen eines Einzelwesens auffasse. Ebenso muß ich eingestehen, daß das Bild des Alls harmonischer wäre, wenn ich der mir gegebenen sinnlich-räumlichen Welt einen substanziellen Hintergrund zubilligte. Endlich muß ich anerkennen, daß für mich selbst und für meine Welt in der Annahme eines Schöpfers und Erhalters ein letzter Ruhepunkt gegeben wird. Obwohl ich weiß, daß jeder Versuch, diese Ideen in bestimmter Weise existierend zu denken, mich in alle Wirren der alten Metaphysik zurückwirft, so muß ich sie doch in ihrer Unbestimmtheit als regulative Prinzipien für den Abschluß meiner gesamten Erfahrung hinnehmen.

Demgemäß lesen wir, wieder in beiden Auflagen der Kritik, beim Abschluß der transzendentalen Elementarlehre: „So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben soweit hinausrücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht und sie für konstitutive Prinzipien transzendentaler Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dreier Elemente Erkenntnisquellen a priori

hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher für uns nichts als leerer Raum ist."

Daß damit noch nicht das letzte Wort gesagt ist, folgt für den, welcher der Entwickelung Kants nachgegangen ist, schon aus dem einen Umstande, daß die von ihm so oft gestreiften Fragen der Sittlichkeit bisher noch keine Behandlung gefunden haben. Alles, was in dem ersten Teile der Kritik gegeben ist, bezieht sich auf die Vernunft in theoretischer (oder in spekulativer) Hinsicht, während die Forderungen der praktischen Vernunft noch ausstehen. Demgemäß finden wir in der Methodenlehre, und zwar in dem Abschnitte „Die Disziplin der reinen Vernunft in Hypothesen" in beiden Auflagen den Hinweis: „Es wird sich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre". „Dort ist sie also im Besitze, dessen Rechtmäßigkeit sie nicht beweisen darf, und wovon sie in der Tat den Beweis auch nicht führen könnte."

Den Verkündigern eines solchen, auf die Forderungen der praktischen Vernunft gestützten, im Gebiete der theoretischen Vernunft allerdings zweifelhaften übersinnlichen Besitzes ruft Kant zu: „Zu euerer vollständigen Rüstung gehören nun auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, ob zwar nur bleierne Waffen (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch also wider die (in irgend einer anderen nicht spekulativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufstößt: daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung, als Zerrüttung unserer Geisteskräfte bloß als

verschiedene Modifikation unserer Organe zu beweisen scheine, so könnt ihr die ganze Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmt, unser Körper sei nichts, als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauches euerer Erkenntniskraft und der Anfang des Intellektuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren und der körperlichen Beschaffenheit beweise nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zustande unserer Organe."

Gegen andere gegnerische Einwürfe empfiehlt Kant seinen Glaubensgenossen ferner die Hypothese: „Daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnwelt ein bloßes Bild sei, welches unsrer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt, und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe: daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen werden, mit welchen unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde u. s. w."

Dazu bemerkt Kant noch: „Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also reine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden".

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Kant hier auf die Anschauungen zurückgreift, zu denen er sich in den „Träumen" bekannt hatte, er empfiehlt sie, seinem jetzigen erkenntnis-theoretischen Standpunkte entsprechend, als transzendentale Hpothesen, während er zugleich allerhand anderen windigen Hypothesen energisch entgegentritt.

Das Bild der Kantischen Weltanschauung vollendet sich durch die bekannte Rechtfertigung der Ideen „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" aus den Forderungen des unbedingt gebietenden moralischen Gesetzes. Dieses verlangt zunächst, seinem „Du sollst" entsprechend, daß der Wille des Menschen, dessen Handlungen in der räumlich-zeitlichen Welt dem Naturgesetze unterliegen, eine übersinnliche Freiheit hat, und es verlangt ferner zu seiner vollen Realisierung eine „intelligibele Welt unter einem weisen Urheber und Regierer".

So kommt Kant zu dem Schluß: „Ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen". Dem entspricht das Bekenntnis: „Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß ich, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig besorge, daß mir der erste jemals entrissen werden könne".

Kant endet also mit „zwei Glaubensartikeln", zu denen auch wohl „der gemeine Verstand" hätte kommen können, „ohne darüber die Philosophen zu Rate zu ziehen". So ist die Natur „in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen, und die höchste Philosophie kann es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen".

Dies ist die Weltanschauung Kants, welche aus seiner Kritik der reinen Vernunft, und zwar aus beiden Auflagen, hervorleuchtet.

Die Schriften, welche der Kritik (1781) gefolgt sind, zeigen dasselbe Bild. Von besonderer Bedeutung sind, abgesehen von den großen Werken, noch die Streitschrift gegen Eberhard und die Preisschrift für die Berliner Akademie; in ersterer (1790) setzt er sich mit seinem Hauptgegner auseinander, in letzterer (1791) berichtet er über seine eigenen Leistungen vor einem hohen wissenschaftlichen Gerichtshofe.

Aus allen diesen Werken geht hervor, wie auch durch alle übrigen Zeugnisse bestätigt wird, daß Kant sein ganzes Leben hindurch an eine übersinnliche Welt geglaubt hat: sie

war ihm stets ein von Gott geschaffenes und von Gott erhaltenes Reich ewig-freitätiger Wesen, die unter einander im Verkehre stehen.

Unter gewissen, uns unbekannten Bedingungen treten Glieder dieses Reiches in den Zustand ein, den wir als irdisches Leben bezeichnen, begrenzt durch Geburt und Tod, ohne daß sie damit doch aufhören, jener übersinnlichen Welt anzugehören.

Während Kant in der vorkritischen Periode die Existenz dieser übersinnlichen Welt für mehr oder minder theoretisch beweisbar hielt, in Übereinstimmung mit der älteren und mit der zeitgenössischen Metaphysik, überzeugte er sich in seiner kritischen Epoche davon, daß alle derartigen Beweise keine Kraft haben.

So erwuchs ihm die Doppelaufgabe, das vermeintliche Wissen von der übersinnlichen Welt zu zertrümmern, um Platz für den Glauben zu schaffen, und das wirkliche Wissen von der sinnlichen Welt zu sichern.

Indem er, dem „Cogito“ von Descartes folgend, von der Tatsache des menschlichen Bewußtseins ausging, gelang es ihm, die Empfindungen als den Stoff der Sinnwelt von deren Formen „Raum und Zeit“ zu sondern und diesen auschaulichen Elementen die logischen zur Seite zu stellen, die Kategorien, durch welche die Gegenstände der räumlich-zeitlichen Welt in ihrer gegenseitigen Verknüpfung gebildet erscheinen. Hiermit rechtfertigte Kant als Erkenntnis-Theoretiker das Wissen von der Sinnenwelt, welches namentlich in der glänzenden Leistung Newtons vorlag.

Zugleich aber zeigte Kant dabei, daß keine theoretische Erörterung aus dieser Bewußtseinswelt heraus führt und daß jeder Versuch, das Übersinnliche zu fassen, zu den endlosen Streitigkeiten führen muß, welche sich in der Metaphysik spiegeln. Indem also Kant durch seine Kritik einerseits die theoretische Erkenntnis der räumlich-zeitlichen Welt sicherte und alle drüber hinausgehenden theoretischen Erkenntnisversuche als Scheinwissen kennzeichnete, schuf er gewissermaßen hinter dem Wissen einen Platz für den Glauben.

Daß dieser Platz nicht leer bleiben kann, zeigt zunächst der eigentümliche Charakter der Empfindung, welche uns als ein Gegebenes gegenübertritt, während wir sonst beim Aufbau und bei der Durchmusterung unserer Sinnenwelt zum mindesten den Schein einer eigenen Tätigkeit inne werden. Faßt man diese Tätigkeit durch einen Glaubensakt als eine freie Tätigkeit auf,

so weist die Empfindung auf ein Fremdes hin, das dieser Tätigkeit gegenübertritt, auf ein jenseit unserer Sinnenwelt gelegenes, uns im übrigen unbekanntes Etwas. So ist die Empfindung tatsächlich (vgl. die Streitschrift gegen Eberhard) die Brücke aus der Sinnenwelt in die übersinnliche Welt, aber man kann am anderen Ufer nicht weiter bauen, weil alles Material für einen solchen Bau fehlt.

Für seinen Glauben an ein freitätiges Ich fand Kant, abgesehen von seinem religiös-ethischen Gefühle und abgesehen von der Autorität von Leibniz bezw. Wolff, eine Bestätigung in der glänzenden Übereinstimmung des Naturlaufes und der Gesetze, welche der Menschengeist (Newton) in bezug auf ihn aufgestellt hat. Nur, wenn der Menschengeist sich seine Sinnenwelt nach seinen Gesetzen aus den gegebenen Empfindungen aufbaut, ist er imstande, die Gesetze des Naturlaufes aus diesem wieder abzulesen.

So schafft sich das Ich, welches als ewig-freitätiges Wesen einer übersinnlichen Welt angehört, während seines irdischen Lebens nach seinen Gesetzen aus den Empfindungen, welche ihm in dem Verkehr mit anderen Wesen zufließen, seine räumlich-zeitliche Welt, deren Erscheinungen ohne Ausnahme durch eine naturgesetzliche Notwendigkeit gebunden sind. Auch die Handlungen des Ich, soweit sie in der Sinnwelt zu Tage treten, unterliegen dieser Notwendigkeit, und nur das unbedingt gebietende Sittengesetz mit seinem „Du sollst“ erinnert den einzelnen an seine wahre Heimat. Diese Erinnerung genügt aber, um den Glauben an die übersinnliche Welt drauf zu gründen.

Ob man mit Kant ein unbedingt gebietendes Sittengesetz als Tatsache anerkennt, und ob man im Falle dieser Anerkennung die praktische Begründung des Glaubens an eine übersinnliche Welt mit Rücksicht auf die Forderungen des Gesetzes und deren so mangelhafte Erfüllung in der Sinnenwelt für bindend hält, das sind selbstverständlich überaus wichtige Fragen, deren Beantwortung aber außerhalb des Rahmens unseres Themas liegt.

Hier sollte nur der Glaubensgrund des Kantischen Systems aufgezeigt werden, und zwar in seiner Beziehung zu den kritischen Leistungen des großen Philosophen, welche einerseits Wissens-Gewißheit bieten und andererseits Platz lassen für Glaubens-Gewißheit.

Dieser Glaubensgrund steht in enger Verwandtschaft mit dem Glaubensgrunde der deutschen Mystik, die als Philosophia

teutonica auftrat. Daß Zeit und Raum zwar charakteristische Bestandteile der diesseitigen Welt sind, daß sie aber für die jenseitige Welt nichts bedeuten, ist die herrschende Ansicht der deutschen Mystik, und diese Ansicht findet zunächst in Leibnizens Theorie des Raumes und dann in Kants Theorie der Sinnenwelt ihre Begründung. In ihrem Innern fühlen die deutschen Mystiker den Einfluß der jenseitigen Welt, in die sie sich schon in diesem Leben zu versenken streben, sie suchen sie nicht im Innern der Erde (Hölle) oder jenseits des Mondes (Himmel) oder sonst wo in der Welt der Zeit und des Raumes. Darum blieb das Jenseits der Mystiker unerschüttert, als das Jenseits der Kirche durch die Naturforschung zertrümmert wurde. Wenn es aber möglich ist, sich schon in diesem Leben in das Jenseits zu versenken, so muß die Seele auch während ihres irdischen Lebens zugleich der jenseitigen Welt angehören. Demgemäß lehrt auch Jacob Böhme, in dessen Geiste die deutsche Mystik der Vergangenheit zusammenfloß, um aus ihm wieder für die Zukunft auszustrahlen: „Es gibt kein Einfahren und Ausfahren der Seele bei Geburt und Tod, es gibt nur ein Einwenden des Willens, entweder in Gottes Liebe oder in Gottes Zorn“.

Von Jacob Böhme führt aber der Weg über Leibniz und über den älteren (gesunden) Pietismus unmittelbar zu Kant: Wir wissen, daß seine religiös-ethische Erziehung durchaus im Sinne des zeitgenössischen Pietismus geleitet wurde und daß Leibniz bezw. Wolff einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Verbindet sich für eine so religiös-ethische Persönlichkeit, wie es Kant während seines ganzen Lebens war, die Überzeugung von der Berechtigung einer die ganze Sinnenwelt umspannenden Naturforschung, wie sie zum ersten Male durch Newton erstand, da tritt für diese mit Sicherheit die Frage auf: Wie kann man den religiös-ethischen Bedürfnissen gerecht werden, obwohl die Welt, welche alle Körper umfaßt, auch die Körper der Lebewesen, einschließlich des Menschen, ein großes Ganzes ist, in dem allgemeine und notwendige Gesetze herrschen?

Diese Frage, welche für Kant tatsächlich während seines ganzen Lebens das Treibende in seiner philosophischen Arbeit ist, fordert bei ihm eine bestimmte Antwort, welche seinem, auf der Linie der deutschen Mystik liegenden, Glauben entspricht. Ein unumstößlicher Artikel dieses Glaubens war die Überzeugung, daß der Mensch im Grunde seiner Natur ein frei-tätiges

Wesen ist, daß also seine Handlungen, wie es im Sprachgebrauche der Kritik heißt, durch Kausalität aus Freiheit bestimmt sind. Anderseits war er der Überzeugung, daß diese Handlungen, soweit sie in der Sinnenwelt zu Tage treten, dem Naturgesetz unterliegen, daß sie also, wie es im Sprachgebrauche der Kritik heißt, hier durch Kausalität aus Notwendigkeit bestimmt erscheinen.

So ergibt sich für Kant die grundlegende Frage: Wie kann der Mensch frei sein, wenn seine Handlungen in der Sinnenwelt notwendig erscheinen?

Die Antwort[1]) gibt die Kritik der reinen Vernunft, und zwar im Rahmen der Weltanschauung, welche für Kant auf seinem mystischen Glaubensgrunde erwachsen war, von dem u. a. die „Träume" u. s. w. Zeugnis ablegen, der aber auch in den kritischen Schriften deutlich hindurchschimmert.

---

[1]) Vergl. hierzu ferner meine Abhandlungen „Kant . . . . und kein Ende?", Braunschweig 1894 und „Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Dinge-an-sich bei Imanuel Kant", Braunschweig 1904.

Die Deutsche Gesellschaft in Bern und ihre Nachfolgerinnen im 18. Jahrhundert.

Von
Wolfgang Friedrich von Mülinen, a. o. Professor in Bern,
Oberbibliothekar der Stadtbibliothek von Bern.

Mit der Trennung der Schweiz vom Deutschen Reiche ging eine Annäherung an Frankreich Hand in Hand, und die politischen Bündnisse mit diesem Lande erzeugten in natürlicher Weise, vorzüglich durch die zahlreichen Truppen, die in französischen Diensten standen, eine geistige Verbindung. Diese mußte sich besonders in Bern fühlbar machen, das an der Sprachgrenze liegt, und dessen Landschaft fast zur Hälfte französisch redete. Wir wissen, daß schon im 15. Jahrhundert seine Magistrate in verschiedenen Sprachen bewandert waren, und seit der Eroberung des Waadt gehörte die Kenntnis des Französischen fast zu den unerläßlichen Dingen. Es hatte dies zur Folge, daß der Gebrauch und die Kenntnis einer reinen deutschen Sprache mehr und mehr zurückgingen. Unter Ludwig XIV. erreichte der französische Einfluß seinen Höhepunkt. Aber die Machtstellung Frankreichs wurde so drohend, daß ein Umschwung eintrat und seit dem Beginn des spanischen Erbfolgekrieges eine immer stärkere Partei den französischen Einfluß bekämpfte.

Dies zeigte sich nicht nur im politischen Leben. Einem vereinzelten Versuche, Bern dem deutschen Geistesleben zu erhalten, begegnen wir schon kurz zuvor. Die Sprachgesellschaften, die in Deutschland erstanden und die Überlieferungen der italienischen Akademien aufnahmen, fanden auch in der Schweiz Anhänger. Wie die Deutschgesinnte Genossenschaft des Philipp von Zesen in Bern bekannt geworden ist, wissen wir nicht, aber es steht fest, daß er hier seine offenkundigen Verehrer hatte in den gelehrten und in den vornehmen Kreisen.[1])

Zu Ende des 17. Jahrhunderts verfaßte Beat Ludwig von Muralt seine Lettres sur les Français et les Anglais. Auf seinen Reisen hatte er die Sitten der beiden Völker kennen gelernt; er schilderte nun die Mängel und Gefahren der französischen Art,

[1]) Näheres hierüber in den MCG. Bd. V (1896), S. 117 f.

allerdings noch in der Sprache derer, die er bekämpfte. Er war nicht der einzige, der seine Vorbilder in England suchte und fand. Das Inselreich fing an auf dem Kontinent bekannt, seine Literatur bewundert zu werden, und die ernste Art, wie sie in den „moralischen Wochenschriften" zum Ausdrucke kam, fand vorzüglich Freunde und Nachahmer.

So gaben 1721 in Zürich Bodmer und Breitinger die „Discourse der Mahlern" heraus; als Maler der Sitten wollten sie das Schlechte tadeln und Besseres einführen. Ihrem Beispiele folgten noch im gleichen Jahre literarisch gesinnte Männer in Deutschland sowohl als in der schweizerischen Heimat.

In Bern bildete sich eine Neue Gesellschaft, die nach dem Muster des englischen Spectators und der zürcherischen Diskurse ein „Freytagsblättlein" herausgab. In gleichem Sinne, aber gefälligerer Art verfolgte es denselben Zweck, und so kam es, daß die kleine Wochenschrift, von der in Bern jedermann sprach, sich größerer Beliebtheit erfreute und länger bestand. Namentlich in Frauenkreisen fand sie großen Beifall, so daß die Neue Gesellschaft das 2. Bändchen „dem Galanten Geist- und Tugendreichen Frauenzimmer der Stadt Bern" widmete, ja daß das Freytagsblättlein den Beinamen Gazette des Dames erhielt.

Die Gebrechen der Zeit an den Tag zu legen, den Weg zur frühern Sitteneinfalt zu weisen, machten sich die Herausgeber zur Aufgabe. Dem Rufe: Zurück zur Natur! der leise von ihnen angestimmt wurde, gab bald Hallers Lied von den Alpen ein lautes Echo. Wer die jetzt selten gewordenen Bändchen durchblättert, stößt sich vielleicht an den heute unmodisch gewordenen moralischen Betrachtungen. Aber manches wird bei genauerem Lesen besser verstanden, zumal von dem Kenner der örtlichen Verhältnisse, und wie vieles ist heute noch so wahr wie zu jener Zeit! Erkenntnis und Offenheit zeichnen das Freytagsblättlein aus und sichern ihm unter den gleichartigen Schriften einen hervorragenden Rang.

An der Spitze des Unternehmens stand Johann Georg Altmann[1]) (1695—1758), Beflissener der Theologie, die er seit langem so gerne mit einem klassischen Fache vertauscht hätte,

[1]) R. Ischer, J. G. Altmann, die Deutsche Gesellschaft und die moralischen Wochenschriften in Bern (Neujahrsblatt der Literarischen Gesellschaft Bern auf das Jahr 1903). M. Krebs, das Berner Freitagsblättlein (Neues Berner Taschenbuch auf das Jahr 1903).

eine eifrige, pedantisch-gelehrte, selbstgefällige Natur. Seine Mitarbeiter kennen wir nicht. Wir wissen bloß, daß die Neue Gesellschaft aus acht Mitgliedern bestand, die sich wöchentlich versammelten; jedes wählte zwei Korrespondenten, deren Namen aber nicht genannt zu werden brauchten. Es waren junge Leute, deren Werk in Bern überraschte und in Zürich als Konkurrenz mit Hohn und Tadel verfolgt wurde.

Daß in Bern eine Zeitung in deutscher Sprache erschien, war neu — das gleichzeitige Politische Journal war französisch —, war so fremdartig, daß eine Entschuldigung für nötig galt. Man möge zu gut halten, „daß wir uns unserer Mutter-Sprach bedienen, als welche, unserem Vermuthen nach, eben so wol zu dergleichen Schreib-Arth kan gebraucht werden, als die Frantzösische, wann man sich nur wolte angelegen seyn lassen, sie so wol als eine andere außzuüben.“ Ein „Redrecht“ unterzeichneter Discurs kommt darauf zurück, indem er die Mischung mit dem Französischen verspottet und die Weglassung bäurischer Ausdrücke verlangt.

Am 7. November 1721 war das erste Freytagsblättlein erschienen; zwei Jahre später ging es ein, um 1724 noch eine kurze Fortsetzung zu erleben. Zehn Jahre später erschien „Der Teutsche Bernerische Spectateur“, der seine Nummern auch unter dem Titel Bernisches Freytagsblättlein herausgab. Altmann, im gleichen Jahr zur ersehnten Professur der Eloquenz befördert, und froh, die Landpfarrei, die er seit kurzem bekleidete, mit der Stadt vertauschen zu können, war wieder der Herausgeber. Den jungen Haller unter dem Namen Alethäus als seinen Mitarbeiter zu finden, kann nicht überraschen; 1732 waren seine Gedichte erschienen, deren ernster Inhalt, deren deutsche Sprache ganz nach dem Herzen der Bernischen Sozietät waren. Ohne die Ermutigung des Schultheißen Isak Steiger und seines Sohnes Franz Ludwig hätte Haller die Veröffentlichung der Gedichte wohl nicht gewagt, die so ungemeines Aufsehen erregten, die eine neue Zeit der deutschen Literatur einleiteten. Die Freunde in Zürich bezeugten das größte Gefallen, und sie wußten den großen Kunstrichter in Leipzig, Gottsched, so für Haller zu gewinnen, daß er ihn zum Ehrenmitgliede der „Deutschen Gesellschaft“ ernennen ließ.

„Schweizerische“ Gedichte hatte Haller sie genannt, weil er sich bewußt war, daß sie manch einen Ausdruck oder eine Wendung

enthielten, die in Deutschland ungewohnt war. Wie er später daran änderte und feilte, ist bekannt.

Wenn sich der „Spectateur“ auch nicht lange hielt, so rastete Altmann nicht, und indem er jene sprachreinigende Richtung hervorhob, die sich schon im Freytagsblättlein gezeigt hatte, unternahm er es, nach dem Muster der Deutschen Gesellschaft in Leipzig, in Bern eine Deutsche Gesellschaft zu gründen.

Ein junger Geistlicher, Gabriel Hürner, wurde dabei seine beste Hülfe. Um so eifriger ging er auf Altmanns Pläne ein, als er in den literarischen Kreisen nicht fremd war. Mit Bodmer stand er in Verbindung und bei dem Abte Mosheim in Helmstedt, dem Präsidenten der Leipziger Deutschen Gesellschaft, hatte er studiert. Nach deren Beispiel entwarf er ein Programm, in dem er Zweck und Ziel der neuen Gesellschaft erklärte und ihre Daseinsberechtigung nachwies.

Der Gedanke fand viel Anklang, und aus geistlichen und weltlichen Kreisen wurde ihm rege Unterstützung zu teil. Meist — und namentlich anfangs — waren es junge Leute im Alter von ungefähr zwanzig bis dreißig Jahren, die Altmann um sich scharte.

Da waren neben Hürner der zweiundzwanzigjährige Professor der Eloquenz Johann Friedrich Kirchberger, der spätere Münsterpfarrer Johann Jakob Wolf, der Inselprediger Uriel Freudenberger, bekannt als der Verfasser der ersten Streitschrift gegen die Legende von Wilhelm Tell, und von Laien: Daniel Tscharner, Schultheiß im „Äußern Stande“, jener Vorschule der Regierung, später Landvogt zu Nyon, Alexander Ludwig von Wattenwyl, der Historiker, hernach Landvogt zu Nidau (derselbe, der den des Hochverrats angeklagten Henzi zu verteidigen hatte), der Seckelschreiber und spätere Ratsherr Johann Friedrich Freudenreich, Tscharners Schwager Albrecht Herbort, ein besonderer Freund Hallers, und endlich Friedrich von Sinner von Lenzburg.

Dieser zieht verdienterweise unsere Aufmerksamkeit auf sich. 1713 geboren, bezog er früh die Universität Marburg und kehrte nach dreijährigem Studium heim als ein Verehrer Wolffs, ein gescheiter Kopf, der für jeden neuen Gedanken Interesse hatte, aber praktisch-spekulativ und von außerordentlichem Gedächtnis. Seine Laufbahn war eine glänzende: „Der Burgern“, d. h. Mitglied des (Großen) souveränen Rats wurde er 1745,

Landvogt nach Interlaken 1750, Mitglied des (Kleinen) Rats 1761, Venner 1766, Teutsch-Seckelmeister 1767, und Schultheiß, als welcher er den hohen Orden vom Schwarzen Adler erhielt, 1771; gestorben ist er im Jahre 1791.

Keiner literarischen Bewegung seiner Zeit stand er fern; er nahm Wieland als Präzeptor seiner Kinder in sein Haus, war mit Voltaire, wahrscheinlich auch mit Rousseau persönlich bekannt und sah wohl auch Goethe bei sich, als dieser 1779 den Herzog Carl August begleitete und ein Empfehlungsschreiben an Sinners Sohn, Wielands Zögling, mitbrachte. „Von diesen Weltlichen", rühmt Hürner, „haben wir die trefflichsten von ungefähr unserm Alter, die man gewünscht hat, und das solche Leute, die den größten Weg in der Republik machen werden."

Ende Januar 1739 hatte sich die Gesellschaft ihre Verfassung gegeben und die erste Sitzung abgehalten, die von Altmann mit einer Rede vom guten Geschmack in der Beredsamkeit eröffnet worden war. Das Präsidium mußte er indessen, vielleicht bloß zum Scheine, einem der Weltlichen, Freudenreich, abtreten.

Eine doppelte Aufgabe hatte sich die Gesellschaft gestellt: Das Deutsche, das in Bern gesprochen wurde, sollte von dem ganzen Ballast der eingedrungenen französischen Wörter gereinigt und mit guten Ausdrücken bereichert, die Wortfolge geschliffen werden; außerdem galt es, gute Schriften bekannt zu machen, um den Geschmack der Landsleute zu bessern und zu heben. Der Zweck war also nicht nur ein sprachlicher, sondern, wie es ebenfalls schon bei der Gesellschaft des Freytagsblättleins der Fall gewesen, auch ein ethischer.

Nachdem Hürners Brief über den Anfang der Deutschen Gesellschaft veröffentlicht worden ist, dürfte es von Interesse sein, bekannt zu geben, was Friedrich von Sinner in späteren Jahren in seinen Denkwürdigkeiten darüber schrieb:

„Vor allem aus sanctionirten wir unsere Gesetze, hernach kauften wir — durch gemeinsamen Zuschuß — die zu unserer Arbeit nothwendigsten und nützlichsten Bücher, welche Sammlung in Folge von uns Weltlichen durch Schenkungen nahmhaft vermehrt wurde. Unsere Versammlungen wurden auf jeden Mittwoch Nachmittag von 2—6 Uhr angesetzt und in der Insel bey Herrn Freüdenberger gehalten, wo auch unsere Bibliothek und eigene Schriften aufbehalten wurden. Anfänglich übten wir uns in Übersetzungen, hernach nach jedes Willkuhr in Reden,

Dissertacionen und dergleichen. So ein jeder in seiner Kehre verfertigte. Solche wurden zuerst der Censur eines der geschicktesten Mitgliedern, hernach in der Versammlung der Beurtheilung aller übrigen underworfen, alle Fehlerhafften Stellen nach dem Mehr der Stimmen verbessert und bey diesen Beurtheilungen sowohl die Sprach- als Wohlredenheits-Regel, nach dem Geschmacke der besten deütschen Sprachlehrer dieser Zeiten in ihren Quellen zu Rahte gezogen. So wurden Wir alle underrichtet und auch angewöhnt auch zu Hause durch gut ausgewählte Lecturen uns zu üben. Nicht minder wurden auch in denen Versammlungen gute neue Werke öffentlich gelesen, darüber disserirt und allso je einer von dem anderen belehrt. Man übte sich auch nach dem Gebrauche aller solchen Gesellschaften, bey frischen Anemmungen (deren in Folge der Zeit verschiedene geschahen), Beförderungen und anderen Vorfällen, Reden und Discoursen aufzusetzen, die nach geschehener Verlesung ebenfalls wie oben beurtheilt und verbessert wurden. Man correspondierte auch mit anderen deütschen Gesellschaften in Deütschland und in der Schweytz. Kurtz, wir liessen uns diese nützlichen und nöhtigen Beschäftigungen verschiedene Jahre hindurch sehr eifrig angelegen seyn."

An eine bestimmte Zahl von Mitgliedern war die Gesellschaft nicht gebunden und gern öffnete sie Gesinnungsgenossen ihren Kreis. Es verging gar nicht lange Zeit, bis sich neue Mitglieder meldeten, diesmal Männer, die schon dem souveränen Rate angehörten. Offenbar sah man in Regierungskreisen die Gesellschaft gerne und war von ihrer Nützlichkeit überzeugt.

Jener Franz Ludwig Steiger von Allmendingen, Ihrer Gnaden des Herrn Schultheißen Sohn, den wir als aufmunternden Freund Hallers bereits kennen gelernt haben, war einer der ersten. Er wird uns als ein gelehrter, witziger und talentvoller Epikuräer geschildert, der viel Ansehen genoß. Er war der Vorsteher der Stadtbibliothek und erreichte, als er diese Stellung verließ, daß Haller sein Nachfolger wurde. Seine Wahl zum Schultheißen des äußeren Standes war angetan, ihm eine große Laufbahn zu eröffnen, und in der Tat gelangte er später zur Würde eines Teutsch-Seckelmeisters (des obersten Finanzbeamten des deutschen Gebietes des Staates Bern). Die anderen waren: Johann Rudolf von Mülinen, ein gebildeter, wohlredender Mann von hohem Verstande, wie der Dekan Gruner schreibt, eine schöne

Erscheinung, überall gerne gesehen, den kurz darauf die tückische Auszehrung dahinraffte; Carl Emanuel von Bonstetten, der lebhafte Vater Carl Victors; Johann Rudolf Sinner von Saanen, ein besonderer Liebhaber und Kenner der schönen Künste, enge mit Haller verbunden; Friedrich de Gingins aus waadtländischem Geschlechte, Bern treu ergeben. Diese alle waren Standesglieder und ihr Beitritt gab der Gesellschaft erhöhtes Ansehen. Das mußte noch mehr der Fall sein, als der bejahrte Venner Johann Rudolf Tillier, Altmanns Schwiegervater, und der gesellige Ratsherr und Welsch-Seckelmeister Christoph Steiger, nachmals Schultheiß, die Wahl zu Ehrenmitgliedern annahmen. Venner Tillier insonderheit war ein hochgeachteter Mann, belesen und gelehrt, in dem man auch den Verfasser der Lettres sur les Anglais et les Français vermutete. Schon war ein anderer noch beigetreten, dessen Name von großem Gewichte sein mußte, Albrecht Haller, der ja längst mit den Absichten der Deutschen Gesellschaft vertraut war, mit vielen ihrer Mitglieder in Briefwechsel stand und eben durch diese Freunde die dritte Auflage seiner Gedichte besorgen ließ. Zu den auswärtigen Mitgliedern gehörte noch der Basler Professor Spreng. Im ganzen waren es etwa zwanzig. Auch Frauen bezeugten ihre lebhafte Teilnahme, ja es scheint, daß einige eine besondere Vereinigung zu gleichem Zwecke schlossen.

Die junge Gesellschaft trachtete mit gleichgesinnten in Verbindung zu treten. Gottsched in Leipzig ließ sich die ihm dargebrachten Huldigungen gerne gefallen. Die Nachricht von der neuen Gründung war ihm sehr angenehm. In der Zueignung des 7. Bandes (28. Stück) seiner „Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit" schrieb Gottsched später: „Schon vor etlichen Jahren erhielt ich die höchst angenehme Zeitung, es hätte sich in dem ansehnlichsten und mächtigsten Canton der schweizerischen Republik eine Anzahl ansehnlicher und patriotischer Männer gefunden, welche sich entschlossen, eine Deutsche Gesellschaft zu stiften, um dadurch ihren Mitbürgern die reine hochdeutsche Sprache desto geläufiger und beliebter zu machen. Und diese Nachricht war es eben, die mich schon damals mit einem besondern Vergnügen erfüllte, und mich in der süßen Hoffnung bestärkte: es würde noch endlich ganz Deutschland aufwachen und auf seine einheimische Ehre aufmerksam zu werden anfangen; anstatt daß es sich eine geraume Zeit, mit

einer so verwerflichen als fruchtlosen Bemühung, auf eine sclavische Nachäffung seiner Nachbarn beflissen.“ Aber Bodmer und Breitinger waren nicht zu gewinnen. Als Ehrenmitglieder hätten sie die Verpflichtung übernommen, die Gesellschaft, der sie doch etwas mißtrauisch gegenüberstanden, in Schutz zu nehmen, auch wenn sie anderer Meinung waren, und freie Hand wollten sie sich vorbehalten, da eben die Freundschaft mit Gottsched bitterer Fehde wich.

Daß die Zürcher eine wirksame Unterstützung ablehnten, erweckte in der Deutschen Gesellschaft zu Bern halb Verwunderung, halb Ärger. Während die Einen mit ihnen doch nicht brechen wollten, traten andere entschieden auf Gottscheds Seite. Zu diesen gehörten Altmann und Hürner.

Altmann scheint überhaupt mit der Richtung der Deutschen Gesellschaft nicht in allem einverstanden gewesen zu sein. Er kam auf den Gedanken einer moralischen Zeitschrift zurück und gab (1740) mehr oder weniger auf eigene Faust den „Brachmann“ heraus, den er nicht ermangelte, Gottsched zu übersenden. Dieser quittierte, indem er 1742 den 7. Band seiner „Beyträge“ der bernischen Gesellschaft widmete. Durch einen persönlichen Brief noch mehr erfreut, gab sich Altmann alle Mühe, die Berner und die Leipziger Gesellschaft einander noch näher zu bringen. Es sollte ihm nicht gelingen. Die Anmaßung der Leipziger, als erste, ja einzige Autorität zu gelten, verletzte manchen, und auch im Schoße der Gesellschaft erhoben sich Stimmen gegen die deutsche Schulmeisterei. Herbort und Sinner schrieben auch in diesem Sinne, wagten aber nicht, es in Druck zu geben. Man hoffte, Tillier könne den verfahrenen Wagen wieder zu Wege bringen. Aber die Gegensätze waren zu groß. Einige Mitglieder hatten sich nach dem Muster der alten „Deutschgesinnten Genossenschaft“ auf die Sprachreinigung verlegt und sie gingen darin so weit, daß sie nur Spott und Hohn ernteten.

Solche Mißstände machten eine gedeihliche Wirksamkeit unmöglich. Von der Herausgabe einer Zeitschrift, die doch geplant gewesen, war keine Rede. Wie mußte das den druckfreudigen Altmann schmerzen! Angefangen war manches, einzelnes vielleicht fertig, doch zum Druck reichte es nicht. So erhielt die Gesellschaft den Beinamen: die Schweigende. Es ist eher denkbar, daß er ihr spottweise gegeben wurde, als daß sie ihn sich selbst beilegte

in Erinnerung an ähnliche Bezeichnungen, wie sie in der Deutschgesinnten Gesellschaft und dem Palmenorden beliebt waren.

Mißfällige Urteile trugen dazu bei, den Eifer zu lähmen. Namentlich rührten diese von Landsleuten her, die noch ganz im französischen Banne standen. Es ist dazu recht bezeichnend, daß die Feinde nicht in den Reihen ängstlich am Alten festhaltender Regenten zu suchen sind, sondern in den unzufriedenen Elementen der Bürgerschaft. Samuel König und Samuel Henzi, beides bekannte Literaten, taten sich besonders hervor. Beide waren Männer, die auch im öffentlichen Leben den selbstgewählten Beinamen der Frondeurs rechtfertigten und deren intrigantes Wesen schlimme Früchte zeitigen sollte. Sie machten sich über alles lustig, was die deutsche Gesellschaft, die ligue, tat oder unterließ, und obwohl König durch eines ihrer Mitglieder mit Bodmer bekannt geworden war, verriet er den Zürchern alles, was er von ihr wußte. Namentlich über Altmann, Hürner und Kirchberger ergoß er seinen Spott. Die anderen wurden gewarnt, sich von diesen verführen zu lassen. Nicht zufrieden damit, ließen sie 1743 eine Satire drucken, die, wie es scheint, allerdings die Lacher auf ihre Seite zog, obwohl ihr Witz uns heute fade dünkt. Le Silence war sie betitelt, offenbar mit Rücksicht auf den Beinamen der Gesellschaft; sie lautete:

Le Silence ou Epigramme
à l'honeur de l'Illustre Societé Teutonique de . . .

Vous Regens de Phoebus, vous cuistres du Parnasse,
Qui l'estomac de feu et le cerveau de glace,
Exercez vostre Esprit et ce gout superfin
A gouster du Thée verd, du fromage et du vin,
Vous qui nous voulez enseigner à parler,
Quand est-ce, qu'on entendra vos langues begayer?
On dit, que l'Elephant pour faire sa lignées
Employe pour le moins le temps de dix années
Et que l'Ourse lechant de sa chair un morceau
En produit à la fin la forme d'un ourseau.
Sans doute vous songez, Palfreniers du Pegase,
D'accoucher come l'Ourse de vos informes phrases,
Et du grand animal, du Lourdeau d'Elephant,
Vous avez tous appris à penser lentement.

Fort bien! Pourtant je crains que, vous étant l'Organe,
Berne au lieu d'un Ourseau n'enfantera qu'un Ane,
Dont à mon grand plaisir et vostre confusion
Zuric en se moquant faira la dissection.
Ainsi, mes bons amis, pour qu'il n'arrive pire,
Ne vous assemblez plus, ne donez plus à rire.

Philarethe, Frondeur.

Dieser Satire folgte bald eine zweite, in der die Verdeutschungssucht gehöhnt wurde; in vielen Sitzungen hätte man sich, jedoch vergeblich bemüht, eine Übersetzung des Wortes Salmis zu Stande zu bringen. Es paßte von Königs Seite wenig, da er in dem entgegengesetzten Fehler befangen war und an schweizerischen Ausdrücken und Schreibarten in übertriebener Weise festhielt. Außerdem waren in „Le Salmis, ou Panégyrique de la Ligue autrement dite Société Teutonique de Berne“ deren Mitglieder durch Spitznamen lächerlich gemacht — Altmann hieß Schmiero, Kirchberger Rundo, Freudenreich Simplex u. s. w. — und sie konnten es nicht abwenden, daß die kleine bissige Druckschrift viel gelesen wurde.

Aber wenn nun König frohlockte, Gottscheds Tempel sei zerstört und die Priester zerstreut, so täuschte er sich. Die Angegriffenen blieben die Antwort nicht schuldig, und vor allem, sie blieben beisammen. Auch Haller blieb der Gesellschaft treu und Professor Johann Jakob Spreng in Basel, ihr auswärtiges Mitglied, scheute sich nicht, ihr seine Ausgabe der Gedichte Drollingers, des Vorläufers Hallers, zu widmen. Von der Berufung des Gottschedianers Steinauer zum Lehrer der deutschen Sprache war allerdings nicht mehr die Rede. Frisches Leben hoffte man aus neuen Verbindungen zu gewinnen, und darin kamen andere ihnen entgegen. In seiner Vorrede zu Drollingers Gedichten berichtete Spreng von der angehenden Deutschen Gesellschaft in Basel und sprach die Hoffnung aus, daß man sie unterstütze, daß ein beständiger Briefwechsel die geplanten Arbeiten erkläre und fördere. „Daneben fände man ratsam, auch aus anderen Städten unseres Vaterlandes gelehrte und arbeitsame Liebhaber unserer Muttersprache allmählig in diese Gemeinschaft zu ziehen und mit selbigen eine solche Einrichtung zu treffen, daß endlich eine helvetische Deutsche Gesellschaft errichtet würde.“ Ein helvetisches Wörterbuch scheint ihm wünschbar, ein

Idiotikon, wie es auch den Bernern vorgeschwebt hatte, aber noch nötiger wäre eine gründliche deutsche Sprachlehre, woran sie ja bereits gearbeitet hatten.

Mehr noch: König und Henzi mußten den Schauplatz räumen. Eine von ihnen mitunterzeichnete Bittschrift an die Regierung um eine andere Wahlart zog allen Beteiligten strenge Strafe, König und Henzi mehrjährige Verbannung zu. — Trotzdem war der Deutschen Gesellschaft kein langes Leben mehr beschieden.

Mehr als die Anfeindungen aller Art gereichte ihr die Burgerbesatzung von 1745, d. h. die Neubestallung der Räte, zum Schaden. Verschiedenen Mitgliedern, unter ihnen auch Haller, wurde die erhoffte Wahl zu teil und andere wurden zu Landvögten gewählt. Ihr Weggang von Bern und der Tod anderer Mitglieder schwächte die Gesellschaft in empfindlicher Weise. Schultheiß Sinner schildert das anschaulich: „Diese Versammlungen wurden 4 oder 5 Jahre hindurch fleißig von uns allen, wenigstens den meisten, besucht, nach und nach aber, durch Beförderungen der einten der ersten Stiftern auf Ämter und zu höheren Stellen, verminderten Fleiß der neüeren Glieder und andre bey uns Berneren dem Fortgang der Wissenschaften stäts im Wege stehende Hindernisse zuerst vernachläßiget, versaumt und endlich so verlassen, daß auch wir Fleißigere sie nicht mehr frequentieren konnten."

Dazu kam, daß in der Gesellschaft noch eine Spaltung eintrat. Jene Elemente, die nicht ganz in der Gottschedischen Richtung aufgegangen waren, schlossen mit Beiziehung frischer junger Kräfte eine neue Verbindung, der es gelang, mit der gleichgesinnten „Wachsenden Gesellschaft" in Zürich regen Verkehr zu unterhalten. Auch diese jüngere Deutsche Gesellschaft, die Belletristische wurde sie in Zürich genannt, verfolgte einen sprachlichen und moralischen Zweck. Sie bestand aber nur kurz und wir wissen nur wenig von ihr.

Diese Spaltung zog das Ende der alten Gesellschaft nach sich. Wenn diese auch kein langes Dasein gefristet und viel Anfeindung erlebt hat, zweck- und erfolglos ist sie nicht gewesen.

Schultheiß Sinner schrieb am Ende seiner langen Laufbahn, als alle frühern Mitarbeiter im Grabe ruhten: „Viele under uns haben die Früchte dieser Arbeit die übrige Zeit ihres Lebens so wohl in Geistlichen als Weltlichen Beschäftigungen reichlich genossen. Ich insbesonders kann mich rühmen, vieles dabey gelehrnt

zu haben; gleichwie Ich auch in diesen Versammlungen viele sehr angenehme Stunden zugebracht, und diesem so vernünftigen und lehrreichen Zeitvertreib die eitlen und geschmaksloosen Spihl-Assemblées mit Freüden stäts aufgeopfert habe."

Als in den fünfziger Jahren ein vermehrtes literarisches Bedürfnis sich geltend machte, da war es ebenfalls Sinner, in dessen Hause die Stapfer und Wilhelmi, die Haller und Bertrand nebst dem jungen Bernhard Tscharner mit den neuen, fremden oder eigenen, Erzeugnissen sich unterhielten. Diese wiederum leiten über zu der Patriotischen Gesellschaft der sechziger Jahre, die der Menschheit den Weg zum Glücke weisen wollte, und von der Patriotischen führt ein kleiner Schritt zu der „Helvetischen Gesellschaft".

So zieht sich, den Handelnden vielleicht unbewußt, ein Faden durch alle diese Vereinigungen und ein innerer Zusammenhang besteht, der das sprachliche Stammesgefühl und das sittliche Bewußtsein, vereint oder vereinzelt, zum Ausdrucke bringt.

Dr. Johannes Weyer.
Altes und Neues vom ersten Bekämpfer des Hexenwahns.

Von
Prof. Dr. J. Geffcken in Hamburg.

Wie jede Wahrheit und Erkenntnis lange Zeit braucht, um zu vollem Siege durchzudringen, so scheint besonders die historische Wahrheit auf langem und mühsamem Wege zum Ziele zu wandeln. Die überkommene Meinung, die *fable convenue,* die Tradition hat, auch wenn sie noch so saft- und blutlos ist, ein merkwürdig zähes Leben, ja sie nimmt unter Umständen den Charakter eines Dogmas an.

Ein solches historisches Dogma war lange Zeit die Anschauung, daß Friedrich von Spee den Kampf gegen die Hexenprozesse eröffnet habe, der Protestant Christian Thomasius ihn siegreich zu Ende geführt. Eines ist so falsch wie das andere. Weder hat Thomasius die Hexengerichte aus der Welt schaffen können, noch ist Spee als erster gegen den gräßlichsten Feind aller Vernunft auf den Kampfplatz getreten. Ehre dem edlen Gemüt des Wackeren, dessen Haar nach seiner eigenen Aussage frühzeitig aus Kummer darüber ergraut war, daß er als Beichvater der vielen Hexen, die er zum Holzstoße begleiten mußte, keine von ihnen für schuldig hatte halten können. Doch der erste namhafte Kämpfer gegen den von beiden herrschenden Kirchen geförderten Wahn ist nicht er, sondern der rheinische Arzt Doktor Johannes Weyer gewesen. Diese schon früher hie und da flüchtig aufhuschende Erkenntnis hat ihre endgültige Befestigung gefunden durch das vortreffliche Buch des Bonner Professors Carl Binz: *Doktor Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung und der Heilkunde.* Das Buch erschien 1885 in erster Auflage, 1896 umgearbeitet und vermehrt in zweiter. Durch diese vortreffliche Tat — denn jedes gute Buch ist eine gute Tat — ist das historische Dogma von Spee endgültig erledigt worden. Freilich hat nun wieder der Katholizismus in der Person J. Janssens Weyer als Katholiken für sich in Anspruch genommen, aber wir werden noch sehen und ich gedenke selbst dafür einen neuen Beweis vorzulegen, daß dies eine verfehlte Rückendeckung gewesen

ist. — Freilich dürfen wir eins nicht vergessen: der Protestantismus hat auch sein Teil Schuld an den Hexenverfolgungen. Mit Recht macht Riezler in seinem Buche über die Hexenprozesse in Bayern darauf aufmerksam, wie gefährlich in dieser Hinsicht das Treiben der lutherischen „Prädikanten“ gewesen sei, und weist zur Ergänzung dessen auf die Milderung der Praxis in den Hexenprozessen hin, die 1657 in Rom eingeführt worden sei.

Binz hat das Bild seines Helden in weitem Rahmen zu fassen verstanden. Er schildert zuerst das Auftreten der beiden Verfasser des Hexenhammers, nämlich Institoris und Sprengers, und den Widerstand, den diese zunächst vielfach fanden. Da erschien ihr erwähntes Buch[1]), zwischen dessen Zeilen eine entsetzliche Verblendung düstert. Die kölnische theologische Fakultät approbierte es, und nun verstummte der Widerspruch der Tat völlig. Der Widerstand des Wortes freilich ist mehr oder minder laut immer geblieben. Fast alle Bücher, die sich mit der Bekämpfung der Hexen beschäftigen — ich habe viele hier auf unserer Hamburger Stadtbibliothek eingesehen — oder die überhaupt nur einen Bericht über eine Hexentat geben, bekämpfen im Eingange mit Empörung den fluchwürdigen Unglauben, den immer noch einige der offenkundigen Wahrheit gegenüber an den Tag legten. Somit hat es doch stets vorurteilsfreie Menschen gegeben und darf man nicht annehmen, daß die Vorkämpfer gegen den gräßlichen Wahn ganz allein standen und nicht vielfache Unterstützung bei Gleichdenkenden fanden. Freilich war diese Unterstützung oft genug nur eine stille, und da mit der steten Zunahme der Hexenprozesse in der Zeit vom 16. bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts die offene Bekämpfung des Wahns immer gefährlicher wurde, so ist es nicht verwunderlich, daß das 16. Jahrhundert in verschiedenen Jahrzehnten eine nachdrücklichere Polemik gegen die Prozesse zeigt, als das 17. Wir finden unter den Polemikern Desiderius Erasmus und Paracelsus, dessen Gestalt für uns jetzt in ein immer helleres Licht tritt, in erster Linie. Neben ihnen stehen Männer wie Hutten, H. Sachs und vor allem der geistvolle Agrippa von Nettesheim, der uns selbst berichtet, wie er ein armes Weib vom Feuertode gerettet habe. Der Schüler dieses Mannes war nun Johann Weyer (geb. 1515 oder 1516 zu Grave a. d. Maas; auch Weier, Wier, Wierus oder Piscinarius genannt).

[1]) d. h. Sprenger schrieb es, Institoris führte es ein.

In des Meisters Hause lernte er die Hexenliteratur kennen. Weyer empfing von dieser Lektüre tiefwirkende Anregung zu edelstem Tun, zur tapfersten Polemik. Er ging 1534, neunzehn- oder achtzehnjährig nach Frankreich, um dort das begonnene Studium der Medizin zu vollenden. Im Jahre 1537 erwarb er dort den medizinischen Doktorgrad, praktizierte dann, wie es scheint, in seiner Heimat Grave an der Maas, um 1545 in den Dienst der Stadt Arnheim als Stadtarzt zu treten, eine Stellung, die er 1550 aufgab, als ihn der Herzog Wilhelm III. von Jülich-Cleve-Berg zu seinem Leibarzt machte. Hier hat er dann bis zum Ende seines Lebens (24. Februar 1588) in steter literarischer, praktischer, endlich auch politischer Tätigkeit zum Besten der an den Übeln des Leibes wie der Seele krankenden Menschheit gewirkt, nüchtern wie sein Stamm, tapfer wie sein deutsches Volk, beredt wie seine Zeit und endlich ein Humanist im schönsten, tiefsten Inhalt des Begriffes.

Sein Hauptwerk ist das vor Jahrzehnten fast verschollene, jetzt durch Binz wieder zu Ehren gekommene Buch: Über die Blendwerke der Dämonen (*De praestigiis daemonum*). Für Weyer ist die Verfolgung der gefürchteten Hexen eitel Trug und List des Satans. Gegen diese Täuschung der Menschen zieht er zu Felde, da er sie in steter bedrohlicher Zunahme begriffen findet, da die schwächliche Duldung der Mediziner, das Schweigen der Theologen, die Befangenheit der Juristen das Übel von Tag zu Tag vergrößert. Weyer leugnet, wie mehrere seiner Nachfolger, nicht die Existenz des Teufels und seiner Geister, aber ihre verderblichen Einwirkungen auf die Zustände der Menschen stellt er durchaus in Abrede, alle angeblichen Eingriffe des Teufels in menschliche Angelegenheiten sind alberne Phantasien. So ist denn vor allem die vielberufene Teufelsbuhlschaft etwas gänzlich Unmögliches, die sogenannten Hexen, die solches und anderes von sich selbst aussagen, sind geistig gestört. Alle Abnormitäten überhaupt, die dem Volke auf Hexerei hinzudeuten scheinen, sind im Grunde nur Krankheitserscheinungen. Vernunft und guter religiöser Zuspruch, nicht alberne Beschwörungen heilen den, der sich verhext glaubt; zuerst der Arzt, dann ein verständiger Geistlicher haben bei solchen Dingen mitzusprechen. — Nachdem so der klardenkende Mann gesprochen hat, kommt der edle, tiefempfindende Menschenfreund zum Worte. Eine furchtbar eindringliche Apostrophe fordert die verdammungswürdigen Richter

zur Verantwortung vor das jüngste Gericht ob ihrer „mehr denn türkischen Grausamkeit“. — Was das Buch aber nicht nur zu einem Juwel edler Humanität, sondern trotz mancher in der Zeit liegenden Irrtümer zu einem Dokument echt wissenschaftlichen Sinnes macht, sind die vielen selbst beobachteten Fälle und Beispiele, die der Verfasser mitteilt. Wenn man in Luthers Tischreden, ja noch in Grimmelshausens „Simplizissimus“ soviel von Zauberspuk lesen muß, so ists eine Befreiung, diese von kräftiger Hand und mit breiter Feder niedergeschriebenen Fälle aus der Praxis des wackeren Weyer kennen zu lernen. Und frisch und unverzagt bleibt er bis zum Schlusse. Der Gedanke, daß er die Hölle gegen sich beschwöre, belustigt ihn beinahe; alle Zauberer, alle Hexenkünste verlacht er.

Das bedeutende Buch erlebte in seiner viellesenden Zeit einen nicht geringen literarischen Erfolg, in 20 Jahren sah es sechs Auflagen, ja es ward ohne Vorwissen des Verfassers ins Deutsche übertragen. Aber es war zu umfangreich, Weyer mußte es zusammenziehen; im Jahre 1577 erschien es daher unter dem Titel: De Lamiis *(Über die Hexen)*. Hier ersehen wir nun schon, wie groß auch die praktischen Erfolge des Werkes gewesen waren. Weyer durfte sich rühmen, daß Fürsten und Behörden anfingen glimpflicher mit den Hexen zu verfahren, daß bedeutende Gelehrte ihm begeistert ihre Zustimmung erklärt hätten. Ebenso leidenschaftlich war der Haß der Gegner, die in ihm einen Genossen des Teufels sahen. Gegen einen dieser Gegner, Paul Schalich, richtet sich wesentlich Weyers Liber apologeticus *(Buch der Verteidigung)*, das der neuen Auflage des größeren Werkes von 1577 angehängt ist. Natürlich kam Weyers Name auch auf den Index, in dem er trotz katholischer Gegenwünsche bezeichnenderweise auch heute noch nicht getilgt ist. Im allgemeinen aber muß man sagen, daß die Zeit in keiner Weise reif für solche Schriften war. Der Glaube an die Hexen und ihr Wesen hatte noch lange nicht seinen Höhepunkt erreicht; dieser Entwicklung der Menschheit sich entgegengestemmt zu haben, bleibt Weyers Ruhm und zwar umsomehr, weil sein Vorgehen eine Art von Anachronismus war. Weyer fand Nachfolger, wie er Vorgänger gehabt; der treffliche Arzt J. Ewich, der Jurist Gödelmann, vor allem aber der Humanist Hermann Witekind (mit Pseudonym: Augustin Lerchheimer), wie auch der Katholik Dr. C. Loos, der Dr. iur. D. Flade, der Pfarrer J. Greve haben vor

Spee Weyers Werk fortgesetzt. Aber die Offensive ist meist der Defensive überlegen und noch standen die Hexenrichter in der Offensive. Den Gegnern Weyers gelang es, getragen von der allgemeinen Stimmung im Lande, durch ihre fanatische und überaus rührige Schriftstellerei einen erfolgreichen Widerspruch gegen die entsetzlichen Prozesse niederzuschlagen. Vor der Beschuldigung der Gottlosigkeit machten alle, die etwas ähnliches wie Weyer fühlen mochten, zumeist kehrt. Die großen Werke des Jean Bodin: Traité de la démonomanie des sorciers (1579) und besonders des Jesuiten Delrio: Disquisitionum magicarum libri sex (*Sechs Bücher von Untersuchungen über die Zauberei)* galten als Widerlegungen Weyers, und vollends brauchen wir nur den Namen Benedikt Carpzov zu nennen, um gleich die vollendete Methode des Wahnsinns vor Augen zu haben. So kann es denn auch nicht wundernehmen, daß selbst solche, die anfangs Weyer beigestimmt hatten, wieder wankend wurden und von ihm abfielen[1]).

Was uns Weyer so sympathisch macht, ist nicht nur die heftige Empörung des gesunden Menschenverstandes gegen den verderblichsten Wahn, den es je gegeben, sondern der Geist alleredelster Menschlichkeit, das tiefste Erbarmen mit der geängstigten Kreatur. Dieser Geist begleitet auch die weiteren Schritte seines ernsten, der Menschheit gewidmeten Lebens. Im Jahre 1577 zugleich mit einer Spottschrift: *Pseudomonarchia daemonum (Die Afterherrschaft der Dämonen)* und einer halb medizinischen: *De commentitiis ieiuniis (Über das angebliche Fasten)* erschien sein schönes Buch *De irae morbo (Von der Krankheit des Zornes).* Es ist aus dem Zeitalter der außerdeutschen Religionskämpfe heraus geschrieben worden, voll von der Menschheit ganzem Jammer, wie ihn ein Mann empfinden mußte, der in so mannigfacher Beziehung ein Bürger kommender schönerer Zeiten war. Die Qualen, die Tyrannen und Menschenschlächter sich je und je ausgesonnen, sie sind übertroffen worden von den Zeitgenossen, die Vorbilder edler Eroberer der Vorzeit, wie Philipp, Alexander, Cäsar, Saladin waren, werden verachtet: „O, hättet ihr Städte doch die gleiche Milde eines Barbaren von Christen erfahren, du Zütphen, Naarden und Haarlem!“ Tätig und praktisch, wie der Arzt es sein muß, geht Weyer dann auf die Mittel ein, die der Welt von solchem Elend helfen können, und entwirft die Grund-

[1]) Balduinus Ronsseus z. B.; vgl. Husemann in der Rezension des Binzschen Buches: Göttinger gelehrte Anzeigen 1897, 2 S. 734.

linien zu einer Erziehung des Menschengeschlechts, unterstützt von den trefflichsten Vorschlägen auch für die körperliche Kräftigung der heranwachsenden Jugend. Vieles darunter liest sich wohl etwas banal, aber der Sinn des Ganzen ist vom edelsten Gefühle empfangen und geboren. Und noch ein zweites drängt sich uns unmittelbar auf. Mit tiefer Sympathie blicken wir auf den derben Mann des 16. Jahrhunderts, der ohne selbstgefällige Rührung über die edlen Regungen seiner Seele, im tiefsten Kummer über die Erniedrigung des Menschen durch sich selbst, seine Verwünschungen gegen alles schleuderte, was das ganze Menschentum in seinem heiligsten Besitze schändete.

Wir sehen, wie sehr Weyer an dem Elende der Religionskriege teilnahm. Dazu möchte ich ein neues Dokument legen, das ich vor kurzem auf der Hamburger Stadtbibliothek fand. In der Uffenbach-Wolfschen Briefsammlung, die eine ungeheure Fülle der interessantesten Briefe des 16. (tw. auch schon 15.) — 18. Jahrhunderts enthält, stieß ich auf (Folioband I, S. 304) einen Brief Weyers, der hier mitgeteit zu werden verdient. Seine Bedeutung liegt u. a. auch darin, daß er die früheren Zeugnisse über Weyers evangelische Konfession ergänzt. Der Adressat des gleich folgenden Briefes ist vorläufig unbekannt. Ich gebe das Schriftstück in deutscher Übersetzung, die ich natürlich nicht dem Stil der Zeit anzugleichen die Affektiertheit besitze; unten in die Anmerkung setze ich zur Kontrolle den lateinischen Wortlaut[1]):

[1]) Ich ändere nur etwas die wenig konstante Interpunktion: Salve plurimum Clarissime d. doctor. Si bene vales una cum coniuge pudicissima, est recte quod gaudeam. Hic pestis ita grassatur, ut me cum familia excedere civitate oportuerit. Quod autem tam inhumaniter, impie dicere debebam, tecum egerit noster conterraneus, inquietissimi ingenii vir Heshusius, plurimum dolui. Atque utinam ratione aliqua ipsius conatus infringere licuisset! At quibus ibi praesidiis instructus tuto resideat, nosti: Tolerando vinces ut fidelis Christi discipulus. Hoc fidei nostrae experimentum, hoc evangelicae professionis testimonium minime fallax, persequutionem sustinere ob veritatis doctrinam. Luporum est insectari et devorare, insontium omnia pati: macte igitur virtute esto. Christum habes patronum strenuum et remuneratorem amplissimum. Perseverare oportet, in scopum perpetuo collineandum, nec ad dextram, nec ad sinistram deflectendum: ita fiat, fiat. Porro hanc nactus occasionem et scribendi et voto tuo respondendi per nobilem Reuterum, mitto Rondoletii (so, nicht wie man nach der richtigen Namensform annehmen müßte: Rondeletii) praxim et reliqua eiusdem scripta, tantopere a te desiderata, quae ubi Coloniae haberi nequirent, ut Antwerpia ad nos perferrentur, sedulo curavi; citius vero hac in re tibi gratificari non potui, quod transvectionis desideraretur commoditas. Si amplius quid a me

„Sei vielmals gegrüßt, erlauchter Doktor! Wenn es Dir und auch Deiner ehrbaren Frau gut geht, habe ich reichen Grund zur Freude. Hier ist die Pest so schlimm, daß ich mit meiner Familie die Stadt verlassen mußte. Daß aber mein Landsmann, der Störenfried Heßhusen, mit Dir so rücksichtslos, ja ich könnte sagen: ruchlos, umgegangen ist, tut mir herzlich leid. Hätte man doch sein Vorhaben irgendwie hemmen können! Aber Du weißt ja wohl, daß die Macht, die er dort besitzt, ihn ganz sicher macht. Nun, Du wirst durch Dulden als treuer Jünger Christi siegen. Das ist die Probe unseres Glaubens, dies das untrügliche Kennzeichen des evangelischen Bekenntnisses, daß man um der Lehre der Wahrheit willen die Verfolgung erträgt. Wölfe lieben, zu verfolgen und zu verschlingen, der Unschuldige duldet alles: freue Dich also Deines Wertes! Christus bleibt Dein starker Fürsprecher und er belohnt Dich reich. Es heißt auszuhalten, ganz und gar mit seinem Ziele zu verwachsen, weder

---

petiveris, fac sciam, atque ut fidem tibi oppigneratam liberem, mihi studio erit. Grati animi testimonium requirit insignis tua humanitas et beneficia ergo me plurima. Mei libri de praestigiis daemonum multa accessione aucti, recuduntur Basileae hac aestate nec dum absolvi queunt. Apologia contra Paulum Scalichium adiuncta est; moram impressioni dedit, quod exemplar alicubi fuerit retentum. Peculiari ad haec libello meam De Lamiis contraxi sententiam, cui adiunxi De Commentitiis ieiuniis tractatum, qui quoque praelo traditus est. Habet praeterea typographus meum de Ira morbo, eiusdem curatione philosophica, medica et theologica, librum. In nundinis quadragesimalibus Francofurti ad Moenum apparitura haec mea scripta confido. Singulorum exemplar tuae Exc. aptarem, at transmissionis difficultas efficit, qumoinus hic mihi ipsi respondeam. In Galliis orata pax constituta, quae ut diutina sit orandus ille unicus verae pacis author. Senior meus filius a consiliis fuit duci Casmyro in tota expeditione. Hollandi in antiquo perseverant, Hispani obsequentissima regi Hispaniae loca invadunt opprimunt et in iisdem incolas trucidant. Sic in Flandria manu violenta ingressi oppidum Alst ipso die Iacobi consulem suspenderunt et quosdam regios officiarios quos vocant. Declarati illi hostes regis et quicumque illis commeatum convehant. Supremi Hispanorum capitanei quatuor Bruxellae capti. Per nefas pacem consequuturam spero quam rex per fas admittere recusavit. Nec te celare volo cum multo animi dolore eximium illud medicinae ornamentum, D. Joannem Echtium, conjunctissimum mihi fratrem ante annum medium in domino obdormiisse, cui locum ex gratia donet misericordissimus deus in resurrectione iustorum. Te totum suo spiritu gubernare dignetur ille ter maximus. Uxori charissimae et familiae precor iuncta in Christo felicia.

Dinslacii, 16. Augusti.

Tuus vere, quem nosti
Joannes Wierus.

rechts noch links vom Wege abzubiegen, so soll es sein, ja so soll es! Da ich nun aber die Gelegenheit zum Schreiben und zur Erfüllung Deines Wunsches durch den edeln Herrn Reuter erhalten, so schicke ich Dir Rondelets „Praxis" und auch seine andern Schriften, die Du so gern haben wolltest. Da es diese in Köln nicht gab, so habe ich es durchgesetzt, daß man sie mir von Antwerpen her zukommen ließ. Leider konnte ich nur Deinen Wunsch nicht schneller erfüllen, denn der Transport ging sehr mühsam vor sich. Alle weiteren Wünsche laß mich ja wissen; ich werde mir Mühe geben, mein Versprechen zu erfüllen. Denn Deine große Liebenswürdigkeit und Güte gegen mich verlangt einen Beweis meiner Dankbarkeit. — Meine Bücher „über die Blendwerke der Dämonen", stark erweitert, werden wieder in Basel diesen Sommer gedruckt, sind aber noch nicht fertig. Die „Apologie" gegen Paul Schalich ist angehängt; eine Verzögerung des Druckes enstand dadurch, daß die Handschrift irgendwo liegen geblieben war. Dazu habe ich in einem besonderen Buche mein Urteil über die Hexen in gedrängterer Form ausgesprochen, und diesem die Abhandlung „über das angebliche Fasten", die ebenfalls unter der Presse ist, beigefügt. Außerdem hat der Buchdrucker mein Werk über die Krankheit des Zornes und seine philosophische, medizinische und theologische Heilung. Diese meine Schriften werden wohl sicher zur Fastenmesse in Frankfurt am Main erscheinen. Ich würde Deiner Erlauchtheit gern ein Exemplar übermitteln, aber die Schwierigkeit der Übersendung verhindert leider die Erfüllung dieses meines eigenen Wunsches.

In Frankreich ist endlich der ersehnte Friede geschlossen; um seine Dauer müssen wir den einen Geber des wahren Friedens anflehen. Mein ältester Sohn war dem Herzog Casimir auf dessen ganzem Zuge als Rat zugesellt. Mit den Holländern stehts noch immer beim alten; die Spanier überfallen die Plätze, die dem Könige Spaniens treu ergeben sind, überwältigen sie und schlachten ihre Einwohner ab. So haben sie am Tage des Jacobus die flandrische Stadt Aalst gewaltsam überfallen, und den Bürgermeister und einige königliche „Offiziere", wie sie sie nennen, gehängt. Jene (d. h. die Einwohner von Aalst) sind als Feinde des Königs erklärt worden und auch jeder, der ihnen Zufuhr leistet. Vier hohe spanische Kapitäne sind in Brüssel gefangen worden. Ich erhoffe auf unrechtlichem Wege den Frieden, den der König auf dem Wege des Rechtes nicht zulassen wollte. — Auch

will ich Dir nicht verschweigen, daß zu meinem großen Schmerze jene herrliche Zierde der Heilkunst, Herr Johannes Echt, mein treu verbundener Bruder, vor Mitte dieses Jahres im Herrn entschlafen ist. Möge ihm bei der Auferstehung der Gerechten der erbarmungsreiche Gott in seiner Gnade einen Platz schenken! Dich wolle der dreimal Höchste mit seinem Geiste lenken. Deiner treuen Frau und Deiner Familie erflehe ich alles Glück in Christo.

Dinslaken[1], den 16. August.

Johannes Weyer."

Wir sehen den ganzen Weyer vor uns, den unermüdlichen Schriftsteller, der in einem Jahre (1577[2]) eine solche Menge Schriften herausgibt, den Feind der Starrköpfe und Störenfriede, wie Heßhusen[3]) es war, den treuen Freund seiner Freunde, besonders des trefflichen Doktors Echt (den Weyer im Sprachgebrauch der Kultgesellschaften des Humanismus „seinen treu verbundenen Bruder" nennt. Die Red.), und endlich den wackeren Protestanten, dessen Sohn Dietrich mit dem bekannten Pfalzgrafen Johann Casimir[4]) in Frankreich gegen die Katholiken kämpft[5]), und den Feind spanischer Brutalität. Als solchen kannten wir ihn schon früher. Sein Fürst, Wilhelm III. von Jülich-Cleve-Berg, obwohl von Hause aus Katholik, hatte doch nach den Reichstagen zu Worms (1555) und Augsburg (1566) eine lebhafte Zuneigung für die Gedanken des Protestantismus gefaßt und gedachte in seinen Landen eine neue Kirchenordnung durchzuführen. Infolge dessen drang Herzog Alba auf energische Schritte gegen den Herzog, zunächst auf ein scharfes Überwachungssystem. Dies richtete sich ausdrücklich auch gegen Weyer (Binz, S. 161), der großen Einfluß am cleveschen Hofe besaß. Aber nicht deswegen allein galt er Spanien für verdächtig. Dietrich Weyer berichtet auch von

[1]) Dinslaken liegt südlich von Wesel. Daß der tapfere Arzt vor der Pest gewichen ist, wird bei einem Weyer sehr berechtigte Gründe haben.

[2]) Dies ist das Jahr des Briefes, darauf weist alles hin.

[3]) Heßhusen war bis 1577 in Königsberg gewesen, im gleichen Jahre ausgewiesen, ging er nach Helmstedt, wo er aufs neue zu toben begann. Da der Brief Weyers eine Antwort auf ein wahrscheinlich vor längerer Zeit an ihn gerichtetes Schreiben des Adressaten ist, so wird dieser Feind Heßhusens ein königsberger Arzt sein.

[4]) Der Pfalzgraf wird hier auffallend „dux" genannt.

[5]) Dietrich Weyer war kurpfälzischer Gesandter in Paris gewesen, sein Bruder Galenus hatte die Bartholomäusnacht mitgemacht.

einer Beratung, die sein Vater mit dem Grafen von Nassau-Oranien zur Rettung Haarlems gepflogen (Binz a. a. O.). Geholfen hat dies alles freilich ebenso wenig, wie Weyers tapferes Auftreten gegen die Hexenrichter. Die Reaktion siegte am cleveschen Hofe, und jammervoll genug begann man sogar in Weyers nächster Nähe die Scheiterhaufen, die sein berühmtes Buch wie ein Donnerkeil auseinander geworfen, wieder aufzutürmen. Weyers Gönner, Wilhelm III. selbst, ließ im Jahre 1581, allerdings schon schwer leidend und oft geistig gestört, wieder eine Hexe foltern. So war Weyers Lebensabend trübe und hoffnungslos; er teilte das Los aller der Edlen, die in tiefer Menschheitsnacht die Leuchte wahrer Menschenliebe erheben. Als er am 24 Februar 1588 72 Jahre alt starb, schien sein Lebenswerk gänzlich in Frage gestellt zu sein. Die Hexenbrände rasten, mußten sich erst ausrasen, ehe die Menschheit allmählich ihrer eignen Bestimmung wieder inne zu werden begann. Weyer, Lercheimer, Spee u. s. w. haben nur scheinbar vergebens gelebt; einer reichte doch immer wieder dem anderen die Leuchte der Menschenliebe, vor deren Glanz endlich, endlich doch der rauchende Scheiterhaufen verglomm.

Es ist sehr nötig, heutzutage daran wieder zu erinnern. Katholische und protestantische Apologetiker suchen die Hexenrichter zu retten, man kann Äußerungen hören, jene Prozesse seien die schlimme Heilung schlimmerer Laster gewesen[1]). Solchen empfehlen wir die Lektüre eines Quellenwerkes, z. B. Riezlers Darstellung und besonders die treffliche Binzsche Schrift. Man gräbt heute im ägyptischen Sande wieder viele alte Bücher aus, und mit Recht werden die Finder gefeiert. Verdienstvoller ist m. E. aber noch der Gelehrte, der fern allen sogenannten Rettungsversuchen das Bild eines edlen Mannes vom Schutte jahrhundertelanger Vergessenheit befreit und es da hinstellt, wo es hingehört, in den Ahnensaal der Humanität.

---

[1]) Vgl. z. B. den Aufsatz der Grenzboten 1892 S. 185, der wirklich meint, eine gewisse Salbe habe bei den Hexen die Vorstellung vom Fluge erweckt.

Richard Avenarius.

Ein Erinnerungsblatt von Chr D. Pflaum in Rom.

Der im Jahre 1896 verstorbene Philosoph Richard Avenarius ist vor 60 Jahren am 19. November geboren. Ihm hier einige Worte zu widmen, erscheint um so mehr geboten, als er weiteren Kreisen wenig bekannt geworden ist und überdies geringe Hoffnung besteht, daß sein Gedankengebäude jemals in seiner Ganzheit und ursprünglichen Form Gemeingut der Gebildeten werden wird. Er teilt dieses Schicksal der geringen Popularität bekanntlich mit vielen Autoren, von denen die Geschichte zumal der Philosophie zu berichten hat, und auch bei ihm ist die Strenge des Denkens im Verein mit einer nicht hergebrachten, wenngleich durch die Originalität der Forschungswege und Forschungsergebnisse gerechtfertigten, schwierigen Darstellungsform schuld. Seiner „Dunkelheit“ hat Avenarius eine Anzahl eifriger und tüchtiger Interpreten seiner Lehre und eine Schar von ehrlichen und ansehnlichen, noch mehr aber von unaufrichtigen Gegnern zu danken.

Richard Avenarius ist in der Eigenart und Absicht seines Denkens wesentlich bestimmt durch die Entwicklung der induktiven Naturwissenschaften und der induktiven Psychologie. Das Thema seines Hauptwerkes „Kritik der reinen Erfahrung“ (1888, 1890) verrät dies freilich noch nicht. Es scheint in der Hauptsache identisch mit dem eines Berkeley, Locke, Hume, Kant. Wohl ist die Gesamtheit der Voraussetzungen unserer Erfahrung, unseres Erkennens und die Tragweite unserer Erkenntnis auch für Avenarius ein gewichtiges Problem, aber vorzüglich kommt es ihm darauf an, an den Produkten der denkenden Bearbeitung der Erfahrung, an den im wissenschaftlichen und gewöhnlichen Leben kursierenden Begriffen, Kritik zu üben und nach ihrer Negation die Wege einer einfachen und exakten, selbstverständlich auch erweisbar wahrheitsgetreuen Erfassung der Welt aufzuzeigen. Avenarius ist also nicht bloß kritisch, skeptisch, negativ, sondern auch positiv und damit dogmatisch.

Der alte, gegenwärtig wieder sehr lebendige Kampf um das Existenzrecht des Begriffs „Ursache“ ist außer von Ernst Mach von Richard Avenarius neuerdings angeregt und in Bahnen gelenkt worden, die vorwärts zu führen geeignet sind. Avenarius setzt an die Stelle der Kausalität auf allen Erfahrungsgebieten die Funktionsabhängigkeit. Er hat auch Funktionsbeziehungen zwischen den Erfahrungsbestandteilen systematisch aufzuweisen unternommen und ist dabei dem Ideal einer einfachen Erfassung der Welt sehr nahe gekommen, dank einer eigentümlichen, ausgezeichnet bis in Einzelheiten durchgeführten Analyse des unmittelbar Gegebenen. Alles Wissen, auch alle „reine Erfahrung“, alles Erklären ist für ihn Beschreiben; je einfacher, desto vollkommener; an die Stelle aller Theorie, alles Sub-

sumierens unter vorgefaßte Begriffe tritt die rein biologische, physiologische und psychologische Analyse, welche ohne weiteres die Funktionsbeziehungen und Abhängigkeitsverhältnisse aufweist. Als das Fundament der Lehrsätze des Avenarius darf man die These bezeichnen, jedes menschliche Individuum nehme ursprünglich sich gegenüber einer Umgebung von mannigfaltigen Bestandteilen wahr und nehme gleichfalls ursprünglich andere Individuen mit mannigfachen Äußerungen und das Geäußerte in irgend welcher Abhängigkeit von der Umgebung wahr. Es ergibt sich ihm hieraus die Auflösung der Welt in „Umgebungen", deren jede natürlich einem „Ich" unaufhebbar zugeordnet ist; keine „Umgebung", d. h. überhaupt nichts Sachhaftes kann existieren ohne ein Zentrum, ohne ein empfindendes Zentralsystem. Aus den Zustandsänderungen des Zentralsystems (System C) sind die reinen Erfahrungsinhalte, das Verhältnis der Umgebung zum Ich und die Beziehungen der Umgebungsbestandteile unter einander zu entnehmen. Die Zustandsänderungen des Systems C, insoweit sie für die objektive Erkenntnis verwertet werden dürfen, sind rein physiologischer Natur, es sind die Änderungen des zentralsten Teils des Nervensystems eines Individuums.

Aus den Zustandsänderungen des Nervensystems leitet Avenarius auch das Seelische ab. Die Bestandteile des seelischen Geschehens können einander niemals eindeutig bestimmen; das Seelische kann wissenschaftlich garnicht anders erfaßt werden als bestimmt durch physisch-biologische Vorgänge. Das Bewußtsein, die Komponenten eines psychischen Prozesses sind die Begleiter von Schwankungen des zentralen Nervensystems. Für Avenarius ist es durchaus einwandsfrei, daß ein System rein physischer Bestandteile sich so wandelt, daß als unabtrennlicher Begleiter der neuen Beschaffenheit das Psychische ebenso auftritt, wie die Flamme erscheint bei einer hohen Temperatur, der Funke bei einem gewissen elektrischen Spannungszustand, wie aus chemischen Agentien ein Kompositum entsteht mit ganz neuen Eigenschaften. Die Mannigfaltigkeit der seelischen Werte beruht auf der in der Form oder spezifischen Energie gegebenen Verschiedenheit der sie bestimmenden zentralen Teilsysteme. Avenarius löst das ganze psychische Leben in Reihen auf. Die Gesamtheit der psychischen Werte scheidet sich für ihn in nur zwei Gruppen, die Elemente und die Charaktere.

Gewiß ist sehr viel von dem, was Avenarius über die richtige Methode, über das Ziel der Forschung u. s. w. als Wahrheit behauptet, revisionsbedürftig und hypothetisch. Indes bleibt es als sein Verdienst bestehen, im Gegensatz zu der Masse in überkommenen Geleisen wandelnder Forscher und Philosophen neue Wege gewiesen und beschritten zu haben, die große, neue und fruchtbare Arbeitsfelder des Geistes erschließen und Ausblicke gewähren, die vielleicht nicht bis zum Ziel, aber doch sehr weit reichen.

Besprechungen und Anzeigen.

Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae, ihre Pädagogik und ihr Verhältnis zu einander, Inaugural-Dissertation der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde vorgelegt von cand. pro min. Max Möhrke aus Leba, Leipzig 1904, Druck von Emil Glausch. 168 Seiten.

Verfasser untersucht durch Vergleichung der pädagogischen Gedanken, die in den Schriften beider Männer niedergelegt sind, ob und inwieweit eine Abhängigkeit des Comenius von Andreae behauptet werden kann, und kommt zu dem Ergebnis, daß Comenius in pädagogischer Hinsicht unabhängig von Andreae ist, wenn er auch mancherlei Anregung von ihm wie von anderen Schulmännern empfangen hat, zu seiner Pansophie aber wenigstens die primordia von Andreae genommen hat, die grundlegenden Gedanken und das Mittel ihrer Verwirklichung, nämlich die einer Vereinigung aller Edelgesinnten zur Veredlung des Menschengeschlechts, insbesondere von Gelehrten zur Aufstellung einer christlich-encyklopädischen Weltwissenschaft. Mit gründlicher Verwertung der einschlägigen Literatur älterer und neuerer Zeit wird zuerst das persönliche Verhältnis zwischen Comenius und Andreae dargestellt, dann die Pädagogik beider Männer verglichen und zwar die teleologischen Grundlagen, das Urteil über die Schulen ihrer Zeit, die Universalmethode, die spezielle Didaktik, die Ansichten über Schulzucht, Schulausstattung, Schulgesundheitspflege, Unterrichtsanstalten und Unterrichtsfächer, Stellung zur Mathematik. Dann wird Comenius als Systematiker gewürdigt; es wird ferner gezeigt, wie weit die pansophischen Bestrebungen beider Männer gehen, und auf Grund alles Vorgehenden wird endlich die Abhängigkeitsfrage erörtert. Das letzte Kapitel behandelt Leben und Charakter beider Männer. Die Schrift ist ein trefflicher Führer durch die pädagogische Gedankenwelt des Comenius. Nur wenige Stellen gibt es, wo sie, wie mir scheint, nicht ganz richtig führt. S. 41 wird behauptet, daß Comenius die Bestimmung des Zöglings zur ewigen Seligkeit der Bestimmung seiner Erziehung gleichsetze. Allein im 18. Kapitel seiner großen Unterrichtslehre erkennt er es ausdrücklich an, daß der Jugend manches auch für dieses Leben beigebracht werden müsse. Nur fordert er an derselben Stelle, daß die Erreichung des ewigen Zieles dadurch nicht beeinträchtigt werde. Er unterscheidet ein nächstes und ein letztes Ziel der Erziehung, jenes soll sich diesem unterordnen. Das Lernen der Realien und der

Sprache nützt nicht bloß für das irdische, sondern auch, insofern sie die Seelenkräfte allseitig bilden, auch für das ewige Leben.

Schließlich noch eine Bemerkung über Religionslehre und Sittenlehre. Verfasser sagt S. 92: „Es sieht hier wirklich so aus, als ob C., wie Herbart einmal angemerkt hat, sich diese Vermögen und auch deren Ausbildung so getrennt voneinander liegend denkt wie etwa ihre Behandlung in den psychologischen Kompendien.“ C. denkt sie sich keineswegs getrennt, sondern in inniger Wechselwirkung auf einander. Die Religion gibt dem sittlichen Vermögen die Lebenskraft (Kap. 24, 22), die sichere Grundlage (Kap. 25, 3), den rechten Inhalt (Kap. 25, 5) und die Betätigung des sittlichen Vermögens wiederum erhält die Religion gesund und lebendig (Kap. 24, 26). Ohne Zweifel ist ihm die christliche Moral die rechte Moral, wenn er auch anerkennt, daß einzelne Tugenden derselben schon den heidnischen Griechen und Römern nicht fremd gewesen sind. Dennoch sollte man erwarten, daß bei ihm der Moral-Unterricht ganz dem christlichen Religionsunterricht anheimfallen würde. Es können nur praktische Gründe gewesen sein, die es ihm ratsam erscheinen ließen, beide von einander zu trennen.

Prof. Wilh. Bötticher, Hagen i. W.

Dr. Heinrich Romundt, Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre. Gotha, Schlossmann, 1903. VIII und 199 S. 4 M.

Romundt setzt seinen Fleiß und seine ganze Kraft daran, die Philosophie Kants zu rechtem Verständnis zu bringen; denn sie allein ist nach ihm wahre Philosophie. Die oben genannte Schrift ist die fünfte, die R. seinem Unternehmen widmet. 1881 ist sein „Antonius, neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott“ erschienen. Schon in dieser Schrift hat R. gezeigt, daß man Kants „philosophische Religionslehre im Lichte von Kants kritischem Gesamtunternehmen“ sehen müsse. Er hielt sich sodann für verpflichtet, die Vernunftkritik erst wieder auf den von ihr eingenommenen Ort über den Parteien zu bringen, erst danach aber neu an die philosophische Religionslehre von 1793 heranzutreten. Jenes geschah in den Aufsätzen der Monatshefte der Comeniusgesellschaft, 1. „Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur“ 1900, und 2. der auch gesondert für den Buchhandel (Berlin, 1,50 M.) veröffentlichten Abhandlung „Der Platonismus und Kants Kritik der Urteilskraft“ 1901, dieses aber in der Schrift „Kants philosophische Religionslehre, eine Frucht der gesamten Vernunftkritik.“ (1902. Gotha.)

Wir haben es hier nur mit der oben genannten letzten Schrift unseres Verfassers zu tun. Sie behandelt das dritte und vierte Stück von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,“ ist

aber ein selbständiges Ganzes, eine Darstellung der Lehre Kants von der Kirche. Für Kant ist die wahre Kirche ein Bund derer, die in der Tugend den Wert und das Glück des Lebens, in Gott aber den Herrn dieses Bundes, ihren Richter und Erlöser sehen. An diesem Maßstabe prüft er eine fast unabsehbare Menge von Erscheinungen des religiösen und des kirchlichen Lebens mit seinem unvergleichlichen Scharfsinn und seinem unerbittlichen Ernst. Bewundernd steht Kant vor dem Gründer des Christentums, der von all jenen Gebrechen vollkommen frei war. An Kant selbst bewundern wir, daß er in einer Zeit, in der das geschichtliche Verständnis des neuen Testamentes erst begann, mit dem Takt des Genius das wahre Lebensbild Jesu bei Matthäus, Markus und Lukas fand. Vom Anfang an hat man gemeint, Kant habe in seiner Religionsphilosophie zeigen wollen, inwieweit seine kritische Philosophie nach oben mit dem kirchlichen Christentum sich vertrage; er habe in dieser Beziehung wohl auch manche Konzessionen gemacht. Zuletzt hat Troeltsch in seiner geistvollen Schrift „das Historische in Kants Religionsphilosophie“ (Berlin 1904) diese Ansicht vertreten. Romundt kennt diese Schrift noch nicht, mit der sich auseinander zu setzen für ihn eine ganz besonders wichtige Aufgabe sein wird. Er teilt aber diese Anschauung in keiner Weise. Und ich glaube, wer es weiß, wie in Kant die Begeisterung für die wahre sittliche Freiheit sich mit dem ernstesten konservativen Sinn verband, der wird ihm Recht geben. Im wesentlichen begnügt sich R. mit dem Nachweis, daß die Religionsphilosophie unseres großen Denkers inhaltlich aus der vorausgegangenen kritischen Arbeit hervorwachse. Er rechtfertigt Kants Anschauungen denen neuerer Theologen und Historiker gegenüber. Im ganzen ist R.'s Schrift eine sorgfältige und zutreffende Reproduktion der Schrift von Kant. R.'s Schrift hat mein Verständnis Kants gefördert. Ich wünsche ihr daher von Herzen möglichst große Verbreitung. Ich darf aber mit dem Bekenntnis nicht zurückhalten, daß auch ich wohl die Rückkehr zum Ewigen in der Religion zum Gottesglauben und eine freie Stellung zu allem Geschichtlichen gerade für unsere Zeit als das Notwendigste ansehe, daß ich aber diesen Gottesglauben mir doch noch anders denke als Kant und R. Ich kann daher über die Nachfolger Kants, namentlich über Fichte, nicht so absprechend urteilen wie R. Ich möchte ihn an ein Wort Trendelenburgs erinnern. Niemand hat Hegel eindringlicher bekämpft als er. Und doch sagt er von ihm: sehen wir, wie er eine einzelne philosophische Frage behandelt, so wird uns doch klar, daß seine philosophische Begabung die ungezählter anderer weit überragt. D. Sulze (Dresden).

Bemerkungen und Streiflichter.

H. Diels hat in seinem schönen Aufsatz „Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen“ (Philos. Aufsätze. Ed. Zeller gewidmet. Leipzig 1887 S. 239 ff.) darauf hingewiesen, daß sich um Thales (geb. um 624) einst eine ähnliche Schule gesammelt hat, wie um Pythagoras, eine Schule, die nach Diels eine regelrechte organisierte Innung darstellte, die des religiösen Elementes nicht entbehrte. Dabei ist es aber bemerkenswert, daß diese Schule des Thales, soweit wenigstens der Name dieses Philosophen in Betracht kommt, in der Überlieferung der späteren Zeiten stark zurücktritt. Dagegen lebt Thales weiter fort in dem berühmten Spruch, der an seinen Namen angeknüpft wird: „Erkenne dich selbst“, dem **Gnothi seauton**, der durch alle späteren Jahrhunderte gerade in den Akademien wiederkehrt.

Der Inbegriff dessen, was der kirchliche Sprachgebrauch unter Religion versteht, hieß in den Akademien der Platoniker und den Kultgesellschaften des Neuplatonismus **Sophia** oder auch **Philosophia**. Mithin umfaßt das Wort in seinem alten und ursprünglichen Sinne keineswegs das, was wir heute „philosophische Anschauungen“ nennen, sondern das Verhältnis des Menschen zu Gott, und ein „Philosoph“ war damals nicht wie heute ein Denker, sondern er war das, was wir einen „religiösen Mann“ nennen. In der deutschen Sprache ist das Wort „Weisheit“ nie in die volle Bedeutung der Sophia-Religion eingerückt, vielmehr tritt in der Sprache der Sozietäten das Wort **Kunst** an dessen Stelle. Um dies zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Zeichensprache (Symbolik) der Akademien unter allen Nationen die gleiche war. Wer das Symbol der Sophia kennt, wird leicht begreifen, daß in den abendländischen Verbänden, die den Akademien als Hülle dienten, nicht das Wissen (die Weisheit), sondern das Können oder die **Kunst** in der symbolischen Gestalt erkannt ward.

Nach der Lehre des **Platonismus** hat sich der „allmächtige Baumeister aller Welten“ bei dem Bau des Alls erschaffener und daher nicht so vollkommener Wesen bedient, wie er selbst es ist, unkörperlicher Kräfte, welche Pythagoras heilige Zahlen, Plato Ideen, die Stoa Vernunftskräfte (Logoi) zu nennen pflegt, Kräfte, für die in gewissen Kreisen der späteren Jahrhunderte der Name Angeloi (Engel, Boten, dienende Kräfte Gottes) aufkam. (Näheres in den MCG XII. Jahrg., S. 235 und Bd. XIII, S. 93 ff.) Diesen Sprachgebrauch muß man sich gegenwärtig halten, wenn man die Lehren der nachmaligen Kultgesellschaften des Humanismus recht verstehen und diesen Männern nicht ganz törichte Vorstellungen unterschieben will. Bekanntlich ist es namentlich der Evangelist **Johannes**, der die Gedanken wie die Kunstausdrücke des Platonismus innerhalb der christlichen Welt fortgepflanzt hat (s. Keller, Christentum und Platonismus in den MCG X. Jahrg., S. 11). Wenn es nun z. B. in der Literatur derjenigen Kultgesellschaften, die man **Katharer** nannte, heißt, der Evangelist Johannes sei ein von Gott auf die Erde gesandter Engel gewesen (Döllingers Sekten-Geschichte I, 119, 151, 154, 167), so weiß der Kenner ihres Sprachgebrauchs,

was das heißen soll. Sie geben damit ihrer besonderen Hochschätzung des Evangelisten Johannes, die ja auch sonst bezeugt ist (s. MCG XIII, 46) einen möglichst kräftigen Ausdruck.

Seitdem sich die Staatskirche des römischen Weltreichs vom 4. Jahrhundert ab die **Kirche Christi** und ihre Angehörigen **Christen** nannte, und den Rechtsschutz ausschließlich denjenigen gewährte, die innerhalb des Gehorsams des staatlich anerkannten Bekenntnisses standen, konnte sie keiner anderen Gemeinschaft, auch nicht denjenigen Christen, die an den altchristlichen Ideen des Bruderbundes festhielten, das Recht gewähren, sich ebenfalls „Christen" zu nennen. Die Staatskirche hat den alleinigen Anspruch auf diesen Namen mit äußerster Zähigkeit verteidigt; vollste Entrechtung, ja die Hinrichtung und der Scheiterhaufen bedrohten diejenigen, die sich Christen nannten und die sich gleichwohl außerhalb des Gehorsams der Staatskirche stellten. Diese Rechtsentwickelung hatte mehrfache Wirkungen: die Namen **Christentum**, **Christen**, **christlich** u. s. w. gewannen auf der einen Seite einen neuen Inhalt: eben die Staatskirche und der von ihr befohlene Glaube war christlich, alles andere war außerchristlich, ja widerchristlich, ein Kennzeichen der Auflehnung gegen die höchsten Autoritäten, daher aufrührerisch, ja verbrecherisch. Auf der anderen Seite verlor der Name durch diese Inhaltsänderung des Wortes an Wert; ja er ward selbst denen verekelt, die von dem heißen Wunsche beseelt waren, an der Lehre Christi, wie sie sie von Alters her verstanden, festzuhalten. Die Glaubensverfolgungen, der Glaubenshaß und die Verweltlichung ließen vielen Anhängern Christi das Staats-Christentum geradezu als „Antichristentum" erscheinen und sie lehnten einen Namen ab, der sie nicht nur den entsetzlichsten Verfolgungen, sondern auch dem Verdacht aussetzte, daß sie Kirchen-Christen seien, was sie entschieden nicht sein wollten. So war für diese Kreise der Name „Christen" vom frühen Mittelalter an verbraucht und als Parteifahne für die eigene Religions-Überzeugung und die eigene Organisation unverwertbar geworden, selbst, wenn sie, wie gesagt, an der Lehre des „Menschensohnes" festzuhalten entschlossen waren. Von Anfang an war ja der Name Christen und Christianer den Anhängern des Menschensohnes, wie er sich selbst nannte, als einer Sekte gegeben worden; an diesem Namen lag an sich wenig. Sehr viel aber lag an der Festhaltung der Religion der reinen Menschengüte, an der **Menschenreligion**, wie sie von Christus verkündet worden war. Dieser Kern und Stern der Menschenreligion ließ sich auch unter anderem Namen festhalten.

In bestimmten Räumen der **Katakomben** fanden auch kultische Mahle statt, und zwar noch im 4. Jahrhundert. Die kirchlichen Schriftsteller, darunter auch Augustinus (der nach Schultze, Katakomben, S. 52, über die „Pest dieses Übels" klagt), verstanden es, die Überzeugung allgemein zu machen, daß hier Ausschreitungen schlimmster Art hinter verschlossenen Türen vollzogen und vor allem die Trunksucht gefördert werde. Aber diese Kampfmittel würden doch wohl kaum gefruchtet haben, wenn man nicht in Pestzeiten, die ja im Mittelalter häufig waren, die Pestleichen in die Säulenhallen geschafft und sich auf diese Weise beider, der Hallen wie der Leichen, entledigt hätte (Vergl. Schultze, die Katakomben, S. 279).

Zur Bezeichnung der Katakomben kommt in den ältesten wie in den späteren Zeiten außer dem Namen **Latomien** (s. MCG. 1903, S. 51) auch der Ausdruck **Heroon** vor. (Nicolaus Müller, Artikel Koimeterien in der Realencyklopädie für prot. Theologie, Bd. X³, S. 846.) Dieser Name bedeutete ursprünglich ein Heldengrab, das in Felsen gehauen zu sein pflegte, ähnlich wie unser Ausdruck „Hünengrab" und ein damit verbundenes Heiligtum. In späteren Zeiten verallgemeinerte sich der Sinn des Wortes und man nannte (wie Nicolaus Müller bestätigt) alle in den Felsen gehauenen Grabstellen und Grüfte Heroa. Zu diesen also genannten Heroa pflegte ein Altar zu gehören, d. h. es war ein **Heiligtum** und eine **Kultstätte** damit verbunden. Näheres über die Heroa bei W. H. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I, S. 2493 ff.

In der Geheimsprache der späteren Kultgesellschaften der Akademien spielt der Ausdruck **Secta heroica**, der dem Namen **Collegium Lucis** an einer Stelle ausdrücklich gleich gesetzt wird, eine bisher unaufgeklärte Rolle. (Vergl. MCG Bd. VII, S. 272 f.) Woher der Name stammt und wie der Brauch zu verstehen ist, hat bisher Niemand zu sagen vermocht. Sicher ist nur, das in alten Zeiten der Name Heroon eine Gruft bedeutet, in der Kulthandlungen stattfanden (s. oben), und daß der Ausdruck **„Gruft-Leute"** (Grubenheimer) auch zur Bezeichnung der **Waldenser** nachweisbar ist, in deren Mitte der Name Secta heroica zur Bezeichnung gewisser unter ihnen selbst bestehender Organisationen vorkommt.

Einer der vornehmsten geistigen Mittelpunkte der außerkirchlichen Christengemeinden, die die Kirche Häretiker nannte, ist in den mittleren Jahrhunderten seit den Albigenser-Kriegen **Oberitalien** gewesen. Jede historische Forschung, die über die Natur und das Wesen dieser altevangelischen Gemeinden in jenen Jahrhunderten zuverlässigen Aufschluß gewinnen will — es ist dies eine für die Entwickelung der Geistes-Geschichte der abendländischen Völker in jedem Betracht sehr wichtige Aufgabe — muß daher bei der Geschichte Oberitaliens einsetzen. Es steht ja auch fest, daß hier keineswegs wie in anderen Gegenden von der Inquisition alle Spuren vernichtet worden sind, daß vielmehr die Archive der oberitalienischen Städte (z. B. in Bergamo, Brescia u.s.w.) noch viel Material enthalten.

In der Geschichte der Kultgesellschaften des Humanismus kehren seit den Zeiten der Antike folgende Symbole




in ganz überraschender Gleichmäßigkeit wieder. Das ist um so merkwürdiger, weil die Namen dieser Symbole im Laufe der Jahrtausende wiederholt wichtige Änderungen erfahren haben. Der früheste lateinische Name, den wir nachweisen können, ist der Name **Arca**, der im Latein des frühen Mittelalters auch Archa geschrieben wird, d. h. ein umhegter, umschlossener Flächenraum, ein geheiligter Bezirk, daher z. B. ein Grab, ein Reliquien-Schrein, aber auch das „ewige Haus" (domus aeterna) der antiken Felsengräber und der altchristlichen Katakomben, die zugleich, wie man weiß, geheiligte Bezirke

für Kulthandlungen waren. Später wird dasselbe Symbol auch in griechischer Sprache **Stoa**, lateinisch **Porticus**, d. h. Halle, Säulenhalle genannt, auch wohl Schola, selbst Academia. Neben diesen neuen Bezeichnungen hielt sich der alte Name Arca oder Archa, doch mit der Maßgabe, daß man während der frühmittelalterlichen und späteren Jahrhunderte mit beabsichtigter Anpassung an kirchliche Redeweisen und mit dem deutlichen Zweck der Verhüllung von der **Arche Noah** sprach. In noch späterer Zeit wird der Ausdruck Portikus zu den Namen **Loggia** (Lodge), der ursprünglich ebenfalls Halle, Säulenhalle, dann aber auch Hütte, Haus bedeutete. Durch alle Jahrhunderte aber ist der Sinn des Zeichens der gleiche geblieben: es bedeutet zunächst den Ort, wo die Kulthandlungen stattfanden (ähnlich wie das Wort „Kirche"), sodann aber auch (gleichfalls wie der Ausdruck Kirche) die Kultgemeinschaft selbst, der jene Kultstätten gehörten.

Der Alexandriner Zosimus, der, wie heute nicht mehr zweifelhaft ist, mit dem gleichzeitig lebenden bekannten Historiker Zosimus ein und dieselbe Person ist, schrieb in 28 Büchern ein Werk unter dem Titel **„Chemisches"**. Dieses Werk enthält eine Fülle von Lehren, die für uns heute nahezu unverständlich sind, es ist alles in doppelsinnigen Anweisungen und Worten gegeben. Wie läßt sich das erklären, wenn man nicht annimmt, daß das Werk nur für Eingeweihte verständlich war und verständlich sein sollte? H. W. Schäfer, Die Alchemie (Flensburger Gymn.-Progr.) 1887 S. 19 f.

Die „Kunst" d. h. der Inbegriff der Formen wie der Grundsätze der alten Kultgesellschaften, die von ihren Anhängern die **„hohe Kunst"**, auch die „Kunst des Hermes" oder die „hermetische Kunst" genannt zu werden pflegte — ihr Symbol war das einer gekrönten Frauengestalt, der Königin — die die Gegner aber die schwarze Kunst oder Magie und Zauberei nannten, (Näheres in den MCG Bd. IX, 1900, S. 127) hat in allen jenen Zeitabschnitten, in welchen die römische Kirche es für nötig hielt, verschärfte Maßregeln gegen sie zu ergreifen, gewisse Höhepunkte ihres Einflusses besessen. Wir haben früher (M C G Bd. XII, 1903, S. 76 ff.) die Kämpfe der Kurie wider die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. und 14. Jahrhundert geschildert: ein Glied in der Kette der Vernichtungs-Versuche, die von Rom aus, allerdings vergeblich, gemacht wurden, ist die Bulle, durch welche Papst Johann XXII im Jahre 1317 gegen die Anhänger der „Kunst" einschritt; gemeint waren die Männer, die man „Alchymisten" nannte und die Organisationen, in denen sie sich zusammenfanden, um den „Stein der Weisen" zu suchen. Merkwürdig ist, daß diese Alchymisten sogar unter dem hohen Klerus Anhänger besaßen, wie denn z. B. der Bischof von Regensburg, Albert von Bollstädt, der unter dem Namen **Albertus Magnus** bekannt geworden ist, ein Anhänger der „Kunst" gewesen sein soll. Minder hochstehende Personen wie Arnold von Villanova (gest. um 1314) wurde als Zauberer, Goldmacher und Häretiker bezeichnet und behandelt. Daß Albertus Magnus (geb. 1193), der Lehrer **Meister Eckharts**, auch in den Überlieferungen der Bauhütten und der Meistersinger eine Rolle spielt ist, bekannt (s. MCG Bd. VII, 1898, S. 29 und 152). Die Zusammenhänge der „Kunst", d h. der sog. Alchymie mit den Hüttenbrüderschaften sind ja auch ohnedies nachweisbar.

Es ist von Interesse, die Gründe kennen zu lernen, auf denen die **Abneigung der rechtgläubigen Theologie** wider **Comenius** beruht. Comenius selbst gibt uns in seinem literarischen Testament — so darf man wohl sein Unum necessarinm vom Jahre 1668 bezeichnen — darüber Aufschluß. In dem Schlußkapitel dieses unsterblichen Büchleins hat der Verfasser ein Selbstbekenntnis niedergelegt, in dem es u. A. heißt: „Es hat meinem Gott gefallen, mir ein Herz zu geben, das gern die Wohlfahrt der Menschheit gefördert hätte; er hat mich eine Rolle in die Öffentlichkeit spielen lassen, er hat mich viel im Leben umhergeworfen und mich manches erfahren lassen; einiges habe ich auch getan, was die Kritik herausforderte“. . . . . Es sei ja richtig, fährt er fort, daß er seine Arbeit solchen Dingen gewidmet habe, die andere als ungewöhnlich und verwegen bezeichnet haben. „Dazu gehört das Studium der Unterrichts-Methode, zu dem mich das Verlangen trieb, die Schule und die Jugend aus den gefährlichen Irrungen, in denen sie lagen, zu befreien, ein Studium, das ich lange Jahre getrieben habe. Es haben manche gemeint, diese Tätigkeit komme einem Theologen nicht zu“ . . Um diese Ablehnung der Erziehungs-Tätigkeit zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Prinzipien, auf denen Comenius sein System aufbaute, besonders die Idee der Entwicklung und der Glaube an die ursprügliche Güte der Menschennatur den Prinzipien der herrschenden Theologie widersprach. Die Idee der Humanität — in den Schriften des Comenius erscheint das Wort Humanitas zuerst in dem nachmaligen Sinne — riß einen wesentlichen Teil des Lehrgebäudes der Theologie ein, und man kann daher den Widerspruch dieser Kreise wohl begreiflich finden.

Wir haben früher an dieser Stelle den Beweis erbracht (s. MCG Bd. VIII [1899] S. 30 ff.), daß die einzige Religionsgenossenschaft, die grundsätzlich den **Hexenglauben** für eine Irrlehre erklärt hat, die Kultgesellschaft des Humanismus gewesen ist, die in der Form stillwirkender Bruderschaften seit vielen Jahrhunderten nachweisbar ist. In dem Briefe nun, der oben (S. 145) durch Professor Dr. Geffcken veröffentlicht wird, nennt Dr. Johann Weyer († 1588) seinen Mitkämpfer Echtius seinen „treuverbundenen Bruder“. Man könnte das als Zufall betrachten, wenn wir nicht wüßten, daß gerade in der Umgebung des Hauses Nassau-Oranien, denen auch Weyer persönlich nahe stand, die alten Bruderschaften damals Verbreitung besessen hätten.

Wir haben mehrfach erwähnt, daß Leibniz Mitglied und Sekretär einer Sozietät war, die von Außenstehenden „Alchymisten“ genannt wurden. Es waren doch zum Teil sehr bedeutende und höchst achtungswerte Männer, die mit den sog. Alchymisten noch im 18. Jahrhundert in nahen Beziehungen standen. Wir meinen hier nicht Männer, wie den bekannten Mediziner Dr. Aug. H. Ludw. Teichmeyer (geb. 1731) in Jena, der als „Goldmacher“ und „Alchymist“ verschrieen war — er wurde sehr frühzeitig Mitglied des unter dem Namen der Tempelherrn bekannten Ordens —, wohl aber Männer wie **Christoph Wilhelm von Hufeland** (1762—1836), der früher in Jena lebte und als königlicher Leibarzt, Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Staatsrat zu Berlin gestorben ist, der auch als Alchymist galt, offenbar zum Teil deshalb, weil er einer der alten Sozietäten angehörte, die diesen Namen führten. Hufeland war Freimaurer.

Den Zusammenhang zwischen der Sozietäten der **Alchymisten** des 17. Jahrhunderts und der **„Society of Masons“**, deren Mitglied er im Jahre 1766 geworden war, betont **Herder** in seiner zweiten Unterredung über Freimaurerei, die seit 1886 durch Suphan im 24. Band der Herder-Ausgabe (S. 441 ff.) bekannt geworden ist, ausdrücklich. „Daß Ashmole (sagt Herder) im Jahre 1682 den 11. März in einer Freimaurer-Loge — nicht zwar gearbeitet, aber wohl gespeist habe, wissen wir aus dessen unbefangenem Zeugnis (Biographia Britannica T. IV S. 742). Er nennt die Glieder der Gesellschaft und wer aufgenommen worden: allesamt keine gemeine Maurer. Er selbst war der älteste unter ihnen, indem er von 35 Jahren in die Gesellschaft getreten; also rücken wir ins Jahr 1647 zurück, da sie auch schon als Loge bestand: denn Ashmole war Antiquar, Alchymist etc., aber kein gemeiner Maurer.“

Sehr eigenartig sind die **Namen der Beamten**, die an der Spitze der Sozietäten des 17. Jahrhunderts standen, die aber in den für die Öffentlichkeit bestimmten Äußerungen dieser Kreise nur selten genannt werden, und wenn sie vorkommen, vielfach nur umschrieben werden. So wird der Leiter der Organisation in öffentlichen Kundgebungen meist nur „Fürsteher“ genannt, in vertraulichen Äußerungen heißt er „Meister“ (Zunft-Meister) über dem ein „Großer Meister“ steht. Neben dem „Meister“ gab es zwei „Senioren“, die öffentlich auch „Älteste“ genannt werden; sie sind möglicherweise verwandt (M C G 1895 S. 70) mit dem Ausdruck „Herolde“, der auch gelegentlich vorkommt. — Es gibt doch zu denken, daß dieselben Namen, auch gerade der eigenartige Name Herold, im 18. Jahrhundert in einzelnen Lehrarten vorkommt, die als innere Ringe maurerischer Organisationen sich darstellen. Offenbar haben sich gerade in solchen inneren Ringen die Reste älterer Formen und Namen erhalten, die man nun mit der „Society of Masons“ irgendwie in Beziehung setzte.

Bei dem Dunkel, das noch immer in manchen Dingen über der Verfassung der älteren Sozietäten liegt, ist es wichtig, aus einem Briefwechsel der „Deutschen Gesellschaft in Leipzig mit ihrem „Vorsteher“ (wie er genannt wird) **Joh. Laur. Mosheim** (Nachfolger B. Menckes in diesem Amte) vom J. 1738 des letzteren Befugnisse kennen zu lernen. Zunächst ergibt sich, daß die „Gesellschaft“ zwar ihren „Senior“ selbst wählte, daß er aber der Bestätigung des „Vorstehers“ bedurfte. Sodann gab der „Vorsteher“ die Themata auf. Im J. 1738 bestimmte Mosheim „zum Preise in der Poesie“ dieses Mal: „Die Vermählung der Königlichen Prinzessin“. Dieses Feld ist so groß (sagt Mosheim), daß sich hundert Poeten darauf mit Nutzen und Lust ermüden können. Zur Beredsamkeit (fährt er fort) will ich diese beyden Dinge vorschlagen:

1. Ein großes Ansehn in der Welt ist fast nichts als eine große Plage.
2. Die Streitigkeiten der Gelehrten sind mehr nützlich als schädlich, wenn sie nur ohne Erbitterung geführt werden“.

Der Briefwechsel ist abgedruckt von Ernst Kroker in den Mittl. aus d. Deutschen Gesellschaft in Leipzig. Bd. IX, S. 46.

Nachrichten.

In der am 21. Januar 1904 unter dem Vorsitz von Professor Diels abgehaltenen Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin las Professor Harnack über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, und über die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers. In der Abhandlung sind 13 Sprüche Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, untersucht, und zwar solche Sprüche, die auf guter Überlieferung beruhen oder durch ihren Inhalt Anspruch darauf erheben, von Jesus zu stammen. In einem Anhang wird gezeigt, daß Lucas statt der sog. drei ersten Bitten des Vaterunsers wahrscheinlich nur gebetet hat: „Dein heiliger Geist komme (auf uns) und reinige uns“. Einheitlich und fest sind daher nur die Anrede („Vater“) und die 4.—6. Bitte in den Evangelien überliefert. Sie sind die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers. Die Zusätze bei Matthäus lehnen sich an die jüdische Gebetspraxis an, zugleich aber an die Verkündigung Jesu. Der Zusatz bei Lucas grenzt das Gebet als christliches gegen das Gebet der Johannesjünger ab und stammt aus der Erfahrung des apostolischen Zeitalters.

Eine Gesamtausgabe von Wielands Werken. Die Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat aus der Mitte ihrer Mitglieder eine „deutsche Kommission“ ernannt und vorgeschlagen, als erste große Arbeit die Herstellung einer historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Wielands in Angriff zu nehmen. Der Plan wird in wissenschaftlichen Kreisen überall freudig begrüßt werden. Denn es existiert bis jetzt in der Tat keine irgendwie genügende Ausgabe dieses Dichters, den wir doch gewöhnt sind, in der Reihe unserer Größten aufzuzählen. Zum ersten Male wird man, wenn das große und schwierige Werk der Akademie abgeschlossen sein wird, das Schaffen Wielands in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Vielseitigkeit übersehen können. Der seit langer Zeit als Wieland-Forscher bekannte Bernhard Seuffert in Graz ist dem Unternehmen als Mitarbeiter gewonnen worden.

Die Stellung des **Grossen Kurfürsten** zu den Kultgesellschaften des Humanismus ist der Gegenstand einer eingehenden Untersuchung, den das Hohenzollern-Jahrbuch, VII. Jahrgang 1903 S. 38—65 aus der Feder Ludwig Kellers unter dem Titel: „Der Große Kurfürst in seiner Stellung zu Religion und Kirche“ vor kurzem veröffentlicht hat. Unsere Mitglieder und Freunde finden darin wesentliche Ergänzungen zu den Arbeiten verwandter Art, die in diesen Heften über die gleichen Kultgesellschaften erschienen sind.



Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. September 1904. Heft IV.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.



Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Die Tempelherrn und die Freimaurer.

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte.

Von

Ludwig Keller.

Durch alle Jahrhunderte zieht sich das Bemühen der Hierarchie, die Mitglieder des höheren und niederen Adels in festgeschlossenen Adelsgenossenschaften organisatorisch zusammenzufassen und deren inneren Halt durch die Schaffung einer kirchlich-religiösen Glaubensunterlage zu stärken.

In allen Ländern, wo diese Bemühungen von Erfolg begleitet waren, hat der Bund der Kirche mit dem Adel der ersteren in ihrem Kampfe um die Weltherrschaft wesentliche Dienste geleistet. Vor allem gewann die Hierarchie dadurch die Möglichkeit, ihrem damals gefährlichsten Mitbewerber, nämlich der landesherrlichen Gewalt, in jedem Augenblicke, wo die letztere sich dem geistlichen Einfluß zu entziehen dachte, einen kräftigen Wall entgegenzusetzen und mit Hilfe der von ihr geleiteten Adelsgenossenschaften, deren Interessen vielfach der Stärkung der monarchischen Autorität entgegenliefen, den Fürsten ein Paroli zu bieten.

Wenn man von der stets gleich gebliebenen religiösen Grundlage absieht, so haben die äußeren Formen, unter denen diese Adelsgenossenschaften organisiert worden sind, im Laufe der Jahrhunderte vielfach gewechselt.

Die im 19. Jahrhundert entstandene „Deutsche Adelsgenossenschaft" beschränkt sich darauf, von ihren Mitgliedern die Verpflichtung auf das apostolische Glaubensbekenntnis und die Verteidigung des Christentums zu fordern, verfolgt aber im übrigen ihre Ziele in den Rechtsformen eines einfachen Vereins, wie sie den Anschauungen des 19. Jahrhunderts entsprechen und wie sie notwendig waren, wenn die Leiter des Unternehmens ihr Ziel, nämlich den Zusammenschluß des katholischen und protestantischen Adels, erreichen wollten.

Die mittleren Jahrhunderte, in denen die römische Kirche die abendländischen Nationen allein beherrschte, machten in mehrfacher Beziehung eine freiere Bewegung möglich. Man beschränkte sich nicht auf die Anerkennung des Apostolikums, sondern forderte die volle Unterwerfung unter die Lehre der römischen Kirche und gab den Adelsgenossenschaften die festgeschlossenen Formen eines Ordens. Man weiß, welche Bedeutung die Ritterorden bis zum Ausgang des Mittelalters besessen haben.

Die Periode dieser älteren Ritterorden, die sich im Laufe der Zeit eine große Unabhängigkeit erkämpft hatten, schließt aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, mit dem Beginn der Reformation im wesentlichen ab. An ihre Stelle treten in der katholischen Welt nach dem Abschluß des Tridentinums und dem Beginn der Gegenreformation neue Adelsgenossenschaften, die sich zwar ebenfalls Ritterorden, nämlich rektifizierte Ritterorden, nannten, die in Wirklichkeit aber nur gewisse Namen, Bräuche und Formen der alten Genossenschaften übernommen hatten, während sie sonst den übrigen weltlich-kirchlichen Kongregationen jener Zeit mehr oder weniger gleich standen.

Das nachtridentische Zeitalter wird gekennzeichnet durch das lebhafte Bestreben — auch hierin zeigen sich sehr starke Vergleichspunkte jener Zeiten mit dem 19. Jahrhundert — die der Kirche stark entfremdeten Gemüter durch die Schaffung weltlich-kirchlicher Vereine und Genossenschaften wieder zu gewinnen. Man war eifrig bemüht, die Kräfte der Laien aus allen Ständen zusammenzufassen, um mit ihrer Hilfe den Kampf wider die „Häretiker" aufzunehmen und ihre Zurückführung in den Schoß der Kirche zu bewirken. Seit den fünfziger und sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts beginnt daher ein neues Zeitalter

kirchlicher Genossenschaften aller Art — auch der Ursprung der marianischen Kongregationen fällt in diese Zeit — und es entstanden in vielen Ländern Kongregationen des Adels, der Offiziere, der Beamten, der Kaufleute u s. w., die zwar in ihrer äußeren Verwaltung selbständig waren, die aber ihre Richtung und ihre Antriebe durch die Oberleitung angesehener Ordens- oder Weltpriester empfingen, deren Namen den Sodalen unbekannt zu sein pflegten.

Diesen Zwecken dienten nun auch die rektifizierten Ritterorden, die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in vielen Ländern entstanden. In richtiger Erkenntnis der Bedeutung geschichtlicher Überlieferungen suchte man der Idee nach den Zusammenhang mit den älteren Ritterorden in allen Äußerlichkeiten zu bewahren; es gab jetzt wie ehedem Ritter, Knappen und Novizen, Rüstung, Helm und Schwert waren wie früher in Gebrauch, aber die alte Verfassung, die ehedem den Rittern die oberste Leitung gesichert hatte, war beseitigt und die Priester waren die Ordensoberen. Auch die Ablegung der geistlichen Gelübde ward abgeschafft und nur diejenigen Gelübde wurden beibehalten, welche die in der Welt lebenden Mitglieder gewisser Mönchsorden oder die sog. Tertiarier abzulegen pflegten. Damit nahm die ganze Organisation den Charakter einer gewöhnlichen weltlich-geistlichen Adelsgenossenschaft an, nur mit der Maßgabe, daß in bestimmte Grade auch solche Männer Aufnahme fanden, die keinen Adelsrang besaßen, und daß Fürsten, gleichviel ob sie weltliche oder Kirchenfürsten und Kardinäle waren, ohne rituelle Aufnahme zu Rittern erklärt werden konnten.

Im übrigen war in allen Graden, ähnlich wie bei den alten Ritterorden, eine förmliche Initiation vorgesehen. Die unterste Stufe der rektifizierten Orden bildeten, wie bemerkt, die Novizen, mit deren Leitung der Superior der Novizen betraut war. Bei dem feierlichen Aufnahmeakt in den Novizengrad pflegte der „Postulant" vor dem Priester knieend seinen Wunsch auszusprechen, die Bekleidung des Ordens zu erhalten. Dieser Wunsch ward in feierlicher Form durch Segnung und Überreichung der Abzeichen gewährt. Dann ward dem Eingekleideten eine brennende Kerze überreicht und er erhielt den Novizennamen. Die Unterzeichnung eines Reverses schloß die Aufnahme ab.

Wenn sich der Novize, dessen Leben und Wandel der Aufsicht des Ordens unterlag, bewährt hatte, konnte seine Aufnahme

zum Ritter erfolgen. Innerhalb dieser Stufe aber gab es ebenfalls mehrere in sich verschiedene Grade, nämlich einmal die Waffenträger (armigeri), d. h. solche Ordensbrüder, die von Geburt nicht adelig waren und daher keinen Ritterschlag erhielten, die Socii und amici, wie weltliche und Kirchenfürsten, die keinen Profeß zu tun brauchten, weil sie ipso jure Ritter waren, und endlich die eigentlichen Ritter, die Profeß taten und den Ritterschlag erhielten.

Die Initiation der letzteren, der Profeß, war mit besonderen Feierlichkeiten verknüpft und durfte nur an kirchlich geweihten Altären im sogenannten Kapitel stattfinden. Derjenige Ritter, der zum Profeß zugelassen war, war mit einem weißen Mantel bekleidet und mit dem Gürtel umgeben. Unmittelbar vorher ward ihm das Kreuz zum Kusse vorgehalten. Die Formula professionis militum — das ganze Ritual ist in diesem Grade lateinisch — enthielt den Schwur, wonach der neue Ritter in Gegenwart des allmächtigen Gottes zur Ehre der heiligen Jungfrau Maria und des heiligen Bernhard von Clairvaux gelobte, sein ganzes Leben lang die Gebote Gottes und die Regel des heiligen Bernhard, wie sie vom Papst bestätigt war, zu befolgen.

Indem man diesen Adelsgenossenschaften den Namen Ritterorden gab, kennzeichnete man für die Eingeweihten die den Außenstehenden nicht sofort ersichtliche Tatsache, daß es sich um eine wirkliche Ordensgesellschaft in dem Sinne handelte, wie das Wort damals zur Kennzeichnung der „Dritten Orden“ in Gebrauch war. Die rektifizierten Ritterorden standen in allen wesentlichen Punkten den Tertiariern oder den sogenannten Dritten Orden gleich, sie besaßen, wie letztere, eine vom Papst bestätigte Regel, sie trugen wie diese unter Beibehaltung gewisser ritterlicher Bräuche geheime Abzeichen, deren Stoff und Form bestimmt war, nämlich das Scapulier und den Strick (Gürtel) der Tertiarier, sie standen, wie die Dritten Orden, unter der Leitung unbekannter Ordensoberen, sie wurden, wie diese, an einem geweihten Altar unter feierlicher Initiation mit Vorhaltung des Kreuzes und unter der Verpflichtung des Kampfes für das Kreuz aufgenommen und sie mußten sich, wie die Tertiarier, verpflichten, den Orden niemals zu verlassen und das Band und den Strick, das sie als Abzeichen erhielten, niemals abzulegen; daher ward das Scapulier mit in das Grab genommen, ja selbst die rituelle Erteilung eines neuen Namens kehrt bei den Ritterorden

wie bei den Tertiariern wieder. Nur der rituelle Gebrauch des Schwertes, der den Rittern gelassen war, unterschied diese Ritter-Tertiarier von den übrigen Tertiariern der Dritten Orden.

Zu denjenigen älteren Orden, die im 15. Jahrhundert verboten und aufgelöst worden waren, gehörte der Ritterorden des heiligen Lazarus, der seit dem 13. Jahrhundert eine segensreiche Wirksamkeit im Dienste der Krankenpflege entfaltet hatte, und der schon durch seine Ordenstracht — die Ritter trugen den weißen Mantel und das achtspitzige Kreuz — eine nahe Verwandtschaft mit dem Johanniter-Orden erkennen ließ.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ward nun dieser im Jahre 1490 vom Papst Innocenz VIII. aufgehobene Orden wieder hergestellt und in gewisse frühere Vorrechte wieder eingesetzt, nur mit den Verfassungsänderungen, die wir oben erwähnt haben, Änderungen, die die alte Rittergesellschaft in eine Schwurgenossenschaft adliger Laien unter geistlicher Leitung verwandelten, welche sich die Verteidigung und Ausbreitung des katholischen Glaubens zur Aufgabe machte. Das Privilegium, welches Herzog Emanuel Philibert von Savoyen im Jahre 1572 dem rektifizierten Lazarusorden ausstellte, gibt über diese Wandlung näheren Aufschluß. Ähnlich wie einst die Tempelherrn wider die Sarazenen im Felde gestanden und für den Aufbau der christlichen Kirche im Morgenland gekämpft hatten, so sollten nach dem Privilegium jetzt die Ritter des heiligen Lazarus den Kampf gegen den Abfall, der sich seit der Reformation im Abendlande vollzogen hatte, als eifrige Ritter des Kreuzes unter geistlicher Führung aufnehmen.

Die neuen Kreuzritter wären wohl schwerlich zu erheblicherer Bedeutung gelangt, wenn nicht außer dem Herzog von Savoyen auch König Ludwig XIV. von Frankreich in dieser Organisation ein wirksames Mittel für seine Zwecke erkannt hätte. Einflußreichen Männern des französischen Hofes gelang im Jahre 1664 eine weitere Reorganisation des Ordens, dem durch die Verschmelzung mit dem Orden „Unserer lieben Frau vom Berge Carmel“ neue Kräfte und neue Mittel zugeführt wurden. Ludwig XIV. hielt es zwar für zweckmäßig, die Übernahme der erblichen Großmeisterwürde, die man ihm angetragen hatte, abzulehnen, genehmigte aber, daß sein Günstling, der Staatssekretär

und nachmalige Kriegsminister Marquis de Louvois diese Würde im Jahre 1673 übernahm und sie bis zu seinem Tode († 1691) behielt. Ein Jahr vor dieser Übernahme hatte Ludwig verfügt, daß der rektifizierte Orden die Güter sämtlicher früherer Ritterorden in Frankreich zu freiem Eigentum erhalten solle, und hatte durch diesen ungewöhnlichen Gunstbeweis den Rittern des heiligen Lazarus ein Ansehen und eine Machtstellung gegeben, die es selbst einem Louvois als dankbare Aufgabe erscheinen ließ, neben seinen übrigen wichtigen Ämtern auch diese Würde zu übernehmen. Der Orden zählte damals in fünf Prioraten (Normandie, Bretagne, Burgund, Flandern, Languedoc) nicht weniger als 145 Commenden. Die schweren Kämpfe, in welchen sich die Regierung Ludwigs XIV. zwar nicht mit den Sarazenen, aber mit den „Ungläubigen“ des eigenen Landes und anderer Länder befand, gaben dem Orden mannigfache Gelegenheit, das Gelübde des Gehorsams zu betätigen, und die reichen Mittel, über die die Ritter des heiligen Lazarus verfügten, schufen die Möglichkeit, solchen Männern, die in den Schoß der Kirche zurückkehrten und dadurch ihre früheren Stellungen einbüßten, Präbenden zu gewähren, die ihnen eine standesgemäße Existenz und die tätige Mitarbeit zur Gewinnung weiterer Seelen ermöglichten.

Neben dem Orden des heiligen Lazarus spielte seit dem 17. Jahrhundert in Frankreich wie in Polen der Ritterorden des heiligen Geistes, den König Heinrich III. von Frankreich am Pfingstfeste 1573 aus Anlaß seiner Wahl zum Könige von Polen begründet hatte, eine Rolle. Heinrich III. hatte Gründe gehabt, den älteren Ritterorden vom heiligen Michael, der in seinen Zielen und seiner Organisation dem Lazarus-Orden verwandt war, unter den Einfluß der Krone zu bringen und zugleich den Adel in eine festere Beziehung zur Dynastie zu setzen. Hochangesehene Mitglieder des Michaelordens waren schon unter Heinrich II. zu den Hugenotten übergetreten. Als des Königs Generaloberst Andelot, der Bruder des Admirals Gaspard von Coligny, im Mai 1558 von Heinrich II. wegen seiner Begünstigung der Reformation zur Rede gestellt ward, wies der König unwillig auf den Michaelsorden an Andelots Halse hin und erklärte: Andelots Fernbleiben von der Messe widerspreche dem Ordenseid. Darauf erwiderte dieser: damals (d. h. bei Ablegung des Eides) wußte ich nicht, was es heißt, ein Christ sein; hätte mich Gott damals berührt gehabt wie jetzt, so hätte ich auf diese Bedingung hin

den Orden nicht genommen.[1]) Und was hier von Andelot berichtet wird, das traf damals auf andere Mitglieder der rektifizierten Ritterorden zu Ähnlich wie es früher und später geschah, wenn man den Einfluß einer unbequemen Organisation beseitigen wollte, so geschah es auch hier: man schuf unter unmittelbarer königlicher Protektion einen vornehmeren Orden und setzte fest, daß niemand in diesen höheren Orden Zutritt erhalte, der nicht vorher die untere Stufe des Michaelsordens erworben habe. Damit war die Degradierung dieses Ordens vollzogen und seine obere Leitung in die Hände eines höheren Ordens gebracht, der dem Könige unmittelbar nahe stand.

Die Ritter des heiligen Geistes genossen große Vorzüge: Großmeister war der König von Frankreich; die Ritter durften an den Ordensfesttagen an der königlichen Tafel speisen; alle Prinzen des königlichen Hauses waren Mitglieder; unter der Höchstzahl von hundert Rittern waren vier Kardinäle und vier Erzbischöfe oder Bischöfe; jeder Ritter bezog eine Präbende von 4000 Livres. Dagegen mußten die Ritter schwören, keine Besoldung einer auswärtigen Macht anzunehmen; sie waren gebunden, täglich die Messe zu besuchen und mindestens zweimal jährlich zu beichten. Wir wissen aus den Schilderungen fremder Reisender, daß der Orden des heiligen Geistes sich im Jahre 1730 zu Paris der besonderen Gunst des Königs erfreute und für ihn eine Art von adliger Leibwache bildete.

Frankreich aber war keineswegs das einzige Land, wo man die Wiederbelebung der einst mit blutiger Gewalt niedergekämpften Ritterorden für nützlich hielt. Dem durch Ludwig XIV. gegebenen Beispiel folgte Jacob II. aus dem Hause Stuart, der am 6. Februar 1685 nach dem Tode seines Bruders Karls II. König von England, Schottland und Irland geworden war. Jacob II. hatte sich seit dem Jahre 1671, wo er seinen protestantischen Glauben abgeschworen hatte, in starke Abhängigkeit von Ludwig XIV. begeben und alle die Mittel, welche für die Bekämpfung der „Häresie“ in Paris für zweckdienlich erachtet wurden, ahmte Jacob II. nach seinem Regierungsantritt nach; auch für ihn scheint der Gesichtspunkt durchschlagend gewesen zu sein, daß Schwurgenossenschaften, die in der Stille wirkten, sehr nützliche Dienste leisten und wohlorganisierte Orden, wenn sie

---

[1]) Erich Marcks, Gaspard von Coligny, Stuttg. 1892 I, 135 f.

Präbenden gaben, für Konvertiten eine wertvolle Rückzugslinie werden könnten.

So ward denn seit 1687 der älteste Ritterorden Schottlands, der Orden des heiligen Andreas, wieder hergestellt, und indem König Jacob II. sich selbst zum Großmeister erklärte, darf man um so mehr annehmen, daß auch im übrigen die geheim gehaltenen Zwecke und Einrichtungen des Andreas-Ordens denen der rektifizierten Ritterorden entsprachen, weil das Auftauchen der neuen Adelsgenossenschaften an allen katholischen Höfen die leitende Hand einer Zentralstelle deutlich erkennen läßt. Aber während in Frankreich für die neuen Ordens-Ritter unter der Gunst des Hofes eine freie Bewegung möglich blieb, mußte der Orden der Andreas-Ritter seit der Vertreibung Jacob II. und zumal seit der Vereitelung des Mordanschlages auf Wilhelm III. im Jahre 1696, wo die Mitwissenschaft der Jacobiten bald erwiesen ward, mit dem Schleier des tiefsten Geheimnisses umgeben werden.[1])

Ähnliche Bestrebungen wie in Savoyen, in Paris und am Hofe Jacob II. tauchen auch in anderen Ländern, z. B. im Königreich Polen, auf, wo unter den Königen Sigismund III. (1587—1632), Wladislaw IV. (1632—1648) und Johann Kasimir (1648—1669) ein ganz ungewöhnlicher propagandistischer Eifer und der lebhafte Wunsch erwacht war, auf allen erreichbaren Wegen der Ausbreitung des Glaubens nützlich zu sein. Unter König Wladislaw ward um das Jahr 1636 der Versuch gemacht, einen Orden der Kreuz-Ritter zu stiften, und es gelang in der Tat, viele Mitglieder des polnischen Adels zur Beitritts-Erklärung zu bewegen. Die Sache nahm aber keinen rechten Fortgang, weil die Fürsten Radziwill, damals bekanntlich die Führer der Protestanten, ihren ganzen Einfluß dagegen aufboten.[2])

Dasselbe Schicksal erfuhren die gleichen Bestrebungen, die um das Jahr 1700 in dem benachbarten Preußen auftauchen. Die Versuche, in Berlin Fuß zu fassen, fallen in die Zeit, wo die

---

[1]) In Folge dieses Umstandes wissen wir nicht viel von der Geschichte dieses Ordens. Höchst auffallend ist nur, daß in seinen Einrichtungen gewisse Bräuche jener alten Kultgesellschaften des Humanismus wiederkehren, die bereits im 17. Jahrhundert unter der Hülle von Akademien und Gewerkschaften in der Stille eine große Rolle spielen, und daß der Versuch, den rektifizierten Andreas-Orden mit diesen Sozietäten in eine organische Verbindung zu setzen, klar erkennbar ist.

[2]) Vgl. M C G Bd. IV. (1895), S. 19 und die dort angeführten Quellen.

verhüllte Organisation der römischen Propaganda sich ernstlich mit der Hoffnung trug, daß das Streben nach der Königskrone das Haus der Hohenzollern allmählich in den Schoß der römischen Kirche zurückführen werde. Man weiß, daß die Eindrücke, welche die an den Hof berufenen Patres Vota und von Lüdinghausen, genannt Wolff, aus der Gesellschaft Jesu in Berlin gewonnen hatten, in dieser Richtung sehr vielversprechende waren und daß die Berichte, die sie aus Berlin sandten, am meisten dazu beigetragen haben, die Bedenken, die der Kaiser wider die preußische Königswürde hegte, zu zerstreuen.[1])

Der Kronprinz Friedrich Wilhelm, der nachmalige König Friedrich Wilhelm I., war es, auf dessen Initiative die Freunde der Ritterorden um das Jahr 1700 hohe Erwartungen setzten.

Wir besitzen das Original einer Denkschrift, die den völlig ausgearbeiteten Plan eines „Ritter-Ordens der Cherubim“ enthält, dessen Einrichtung die unbekannten Befürworter aus Anlaß der am 28. November 1706 bevorstehenden Hochzeit des Kronprinzen mit Sophia Dorothea erhofften. Im XII. Artikel dieser Denkschrift heißt es, daß „die Ordens-Ritter den Preußischen Kronprinzen für das rechte und beständige Ober-Haupt des Ordens demütig erkennen und halten sollen“.

Die Gleichartigkeit dieser Organisation der „himmlischen Ritter der Cherubim“ mit den geistlich-weltlichen Adelsgenossenschaften der römischen Kirche tritt in allen wesentlichen Bestimmungen klar zu Tage. Insbesondere wird auch hier der Kampf für den wahren Glauben als letztes Ziel der Ordens-Ritter nachdrücklich hingestellt und die Übung „christgeziemender Ritter-Tugenden“ gefordert.

Die Bestimmungen des projektierten Statuts, die sich natürlich den protestantischen Verhältnissen anpassen mußten, sind zur Kennzeichnung anderer einstweilen nicht bekannt gewordener Statuten der geistlich-weltlichen Adelsgenossenschaften sehr charakteristisch.

Die Verfasser der Denkschrift versprechen dem Fürsten, der die Organisierung des Ritter-Ordens in die Hand nimmt, die größten Vorteile. Das Ober-Haupt des Ordens werde durch diesen Orden — so sagt die Denkschrift — „für künftig hinter die größten und wichtigsten Staats- und Kriegs-Geheimnisse und Maximen der meisten Europäischen Höfe kommen

[1]) Näheres in den M C G Bd. X (1901) S. 1 ff. — Vergl. die Akten des Geh. Staats-Archivs (u. a. Rep. 94 II. 9. 3gggg).

und gelangen können". Indem der Verfasser — er nennt sich Johann Georg Förderer, Edler von Richtenfelß — dieses Motiv an die Spitze seiner Denkschrift stellt, gibt er zu erkennen, daß er demselben besonderen Wert beilegte.

Der zweite Artikel des Ordens-Reglements verlangt, daß „ein in den Orden rezipiertes Mitglied schuldig und verbunden sein soll, eine genaue und geheime Korrespondenz an einem von dem Ordens-Oberhaupt ihm designierten Hofe zu führen". Von allem, was er dort erfährt, soll er dem Ordens-Kanzler Bericht erstatten.

Auch sind der Denkschrift Vorschläge wegen des Ordens-Zeichens, des Ordens-Eides und der Ordens-Matrikel beigegeben. Das Ordens-Zeichen soll folgende Gestalt haben:



„Zwei ineinander geschlungene und die höchste Glückseligkeit andeutende oder vorbildende Triangel von Gold, blau ämuliert, auf den sechs Ecken mit einem Diamant versetzet, in der Mitte aber mit dem Namen Gottes יהוה, welcher unter einem Kristall hervorstrahlet, versehen und gezieret, an einem Farbenband getragen."

Wenige Jahrzehnte nach diesen Versuchen, mit Hülfe ritterlicher Adelsgenossenschaften an protestantischen Höfen und in protestantischen Ländern Fuß zu fassen, taucht in derselben Umgebung, in der einst der rektifizierte St. Andreas-Orden entstanden war, der Ritterorden der Tempelherrn oder der „hohe Orden vom h. Tempel zu Jerusalem" — so nannte er sich selbst — auf.

Die politischen Mißerfolge, von denen König Jacob II. verfolgt worden war, hatten ihn allen Einflusses auf die Entwicklung der schottischen Heimat beraubt, und sich selbst überlassen geriet der Andreas-Orden bald auf Wege, die ihn seiner ursprünglichen Bestimmung gänzlich entfremdeten.

Aber die Männer, welche die Vorteile adliger Schwurgenossenschaften, zumal wenn sie den Charakter geheimer Gesellschaften

besaßen, durch die Erfahrung kennen gelernt hatten, gaben die Versuche damit keineswegs auf, und so erscheint denn, ähnlich wie es mit dem Kronprinzen von Preußen geplant war, einige Zeit später der Sohn Jacobs III., der Erbe des Hauses Stuart Karl Edward, in aller Stille an der Spitze eines neuen Ritter-Ordens, eben des hohen Ordens vom h. Tempel zu Jerusalem.

Aus den Gründen, die wir oben bereits angedeutet haben, schien es den Stiftern dieses rektifizierten Ritterordens wichtig, an gewisse Formen, Namen und Überlieferungen des einst mit Stumpf und Stiel ausgerotteten Ordens der Tempelherrn anzuknüpfen. Ja, man hielt es sogar für zweckmäßig, in aller Stille die Meinung zu verbreiten, daß der „hohe Orden des h. Tempels" die unmittelbare Fortsetzung des alten Ordens sei, und man fand damit in manchen Kreisen Glauben, obwohl Beweise für diese Meinung nicht beigebracht worden sind und nicht beigebracht werden konnten.

Der rektifizierte Orden der Tempelherrn gewann ähnlich wie die gleichartigen Ritterorden des h. Lazarus und des h. Geistes bald innerhalb der Hofkreise und des Adels nicht bloß der romanischen, sondern auch mehrerer germanischer Länder eine ungewöhnlich kräftige Entwicklung, die deutlich erkennen ließ, daß er von einflußreicher Zentralstelle aus geleitet ward und daß er in den unbekannten Oberen, die ihn leiteten, einen mächtigen Rückhalt besaß. Die heftigen Kämpfe, die für und gegen ihn geführt worden sind — ich erinnere an die Schriften Nicolais und Herders aus den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts[1]) — geben einen Hinweis auf die geschichtliche Bedeutung, die der Orden gewonnen hat. Wenn man sieht, daß erst mit der völligen Niederlage des Hauses Stuart gegen Ende des Jahrhunderts sein Einfluß mehr und mehr sich abschwächt, so kann man ermessen, welche Rolle ihm bestimmt gewesen wäre, wenn der Prätendent Karl Edward die Königskrone von Großbritannien sich hätte auf das Haupt setzen können.

Jacob III. hatte infolge des Friedens von Utrecht Frankreich, wo er Schutz gesucht hatte, verlassen müssen und sich zunächst nach Lothringen begeben. Nach dem Tode der Königin Anna

---

[1]) Näheres darüber in den M C G Bd. XII (1903) S. 314 ff. — Die dort ausgesprochene Ansicht, daß der rektifizierte Tempelherrnorden in sich Reste der alten Sozietäten fortgepflanzt habe, muß nach den vorstehenden Ausführungen berichtigt werden.

war er im Januar 1716 in Schottland erschienen, wo er zum Könige ausgerufen worden war. Von hier abermals vertrieben, fand er Aufnahme bei dem Papst, der ihn an mehreren Orten königlich unterhielt. Im J. 1719 kam er auf Einladung der spanischen Regierung nach Madrid, wurde als König empfangen und durch eine spanische Flotte zum Kampf gegen England unterstützt. Nachdem auch dieses Unternehmen gescheitert war, ging Jacob III. nach Italien zurück und verheiratete sich mit der polnischen Prinzessin Maria Clementine Sobieska, die ihm am 31. Dezember 1720 den Thronerben Karl Edward gebar.

Als Erzieher dieses Prinzen ward im Jahre 1723 ein damals schon ziemlich bekannter Gelehrter, Michael Andreas Ramsay, an den Hof berufen.

Andreas Michael Ramsay war um das Jahr 1680 als Sprößling eines alten protestantischen Geschlechts in Schottland geboren, hatte aber unter dem Einfluß Fénelons späterhin den Glauben seiner Väter abgeschworen und war, wie viele andere Konvertiten, alsbald in die Adelsgenossenschaft der rektifizierten Lazarus-Ritter, die wir kennen, aufgenommen worden.

Ein dauernder Einfluß ist auf Ramsays Denkart durch Fénelon geübt worden; eifrig wie letzterer, erfüllt von dem Wunsche, alle Andersgläubigen in den Schoß der Kirche zurückzuführen — wir kennen seinen Bekehrungseifer aus seinem Verkehr mit jungen protestantischen Adligen in Paris — hat er doch im Gegensatz zu einflußreichen Orden der römischen Kirche stets die freundschaftliche Annäherung an die Protestanten, nicht aber deren gewaltsame Bekehrung für richtig gehalten. Sein Ziel war es, zunächst den Kampf für das Kreuz als gemeinsames Ziel aller Gläubigen hinzustellen und Katholiken wie Protestanten nach Fénelons Vorgang[1]) zu Genossenschaften zu vereinigen, wo dann gemeinsame Arbeit allmählich den Übertritt zur Folge haben könne.

Mit und durch diese Beziehungen zu Fénelon, der ebenso sehr durch seine allerdings nicht immer ungetrübten Beziehungen zum französischen Hofe wie durch seine schriftstellerischen Leistungen ein Mann von Weltruf war, war Ramsay für eine weitere fruchtbare Tätigkeit die Bahn geebnet.

Zunächst ward Ramsay, wie gesagt, Mitglied des Ordens vom h. Lazarus, dessen Großmeister damals Herzog Philipp II. von

[1]) Fénelon selbst stand an der Spitze einer adligen Damengenossenschaft, welche sich der Erziehung junger evangelischer Mädchen widmete.

Orleans war, und legte als solcher die Gelübde ab, wie sie in diesem Orden üblich waren, und übernahm die Regeln eines Professen. Zugleich erhielt er eine Ordens-Präbende, die ihm ein Jahres-Einkommen von 4000 Livres sicherte.[1]) Darüber, ob dieser Orden ebenso wie der für Berlin geplante Cherubim-Orden zugleich dazu bestimmt war, um durch ihn hinter die Staatsgeheimnisse anderer Länder zu kommen, wissen wir ebensowenig etwas, wie darüber, ob die Ritter sich verpflichteten, alles zu melden, was sie von den Konspirationen der Gegner etwa in Erfahrung brachten.

Ramsay besaß viele wertvolle Beziehungen unter seinen früheren Glaubensgenossen, und aus den Reiseberichten zweier junger protestantischer Deutschen von Adel, zu denen Ramsay in Paris nahe freundschaftliche Beziehungen suchte und fand — es waren Heinrich XI., Graf Reuss und dessen Begleiter Anton von Geusau — erfahren wir, daß Ramsay sich diesen gegenüber als Jansenisten gab; gleichzeitig aber erzählt derselbe Bericht ganz unbefangen, daß eifrige Jansenisten in Ramsay keinen zuverlässigen Jansenisten erkannten.[2])

Einen Mann, der mit Katholiken wie mit Protestanten vielfache Beziehungen besaß, konnte Jacob III. als Mitglied seines Hofes, der doch auch mit seinen englischen Untertanen protestantischen Glaubens zu rechnen hatte, besonders gut gebrauchen, und von der Stellung aus, die Ramsay zuerst als Gouverneur des vierjährigen Karl Edward einnahm, stieg er alsbald zu wichtigeren Vertrauensposten empor.

In dem Augenblick, wo nach dem Tode des Regenten Philipp von Orleans die französische Politik eine für das Haus Stuart günstige Richtung einschlug, ging Ramsay nach Paris zurück und zwar trat er äußerlich als Gouverneur in das Haus der Schwester Marie Clementinens, nämlich Marie Charlotte Sobieskas ein, die an den Prinzen von Turenne verheiratet war. Obwohl er außer diesem Posten keine amtliche Stellung inne hatte, so unterhielt er doch, wie wir sehen werden, zu den leitenden Staatsmännern Frankreichs Beziehungen, die einen sehr vertraulichen Charakter besaßen.

Jacob III. hatte ein dringendes politisches Interesse daran, auf seine protestantischen Landsleute in England und Schottland

[1]) Büsching, Beyträge zu der Lebensgeschichte etc. Halle 1785, III, 324.
[2]) Büsching, Beyträge III, 333.

Einfluß zu gewinnen, und es scheint, daß die Trennung von seiner Gemahlin, die im J. 1725 erfolgte, und die gleichzeitige Ernennung des protestantischen Lord Hayes zum Oberhofmeister des Erbprinzen auch eine gewisse innere Annäherung des katholischen Jacob an die Protestanten zur Folge hatte. Genug, die Politik des Prätendenten ging seit 1725 stark in der Richtung, Fühlung mit einflußreichen Organisationen seines Heimatlandes zu suchen, gleichviel, ob sie zur römischen Kirche im Gegensatz standen oder nicht.

Der nächste Erfolg, den die Stuarts erzielten, war die Ernennung des Kardinals Fleury zum Premier-Minister in Paris, die am 11. Juni 1726 vollzogen ward. Ein Jahr später traf am Hofe Jacobs III. die Nachricht von dem plötzlichen Ableben König Georgs I. von England ein, der auf der Reise nach Hannover zu Osnabrück am 22. Juni 1727 gestorben war — eine Nachricht, die den Prätendenten veranlaßte, sofort in die Hauptstadt Lothringens zu reisen, um sich mit seinen Agenten in Paris, London, Hannover u. s. w. in Verbindung zu setzen. Jahre lang spielten jetzt die Intriguen und Machenschaften, und Große, Staatsmänner und Unterhändler aller Art waren zwischen Rom, Paris und England unterwegs.

Einige Zeit nach dem Tode Georgs I. unternahm Ramsay von Paris aus eine längere Reise nach England und zwar, wie es schien, zu wissenschaftlichen Zwecken. In Oxford erwarb er die Doktorwürde, obwohl eine erhebliche Minderheit gegen die Erteilung dieser Würde war, weil er als Agent der Stuarts betrachtet wurde. Um dieselbe Zeit, vielleicht schon vorher, nämlich am 12. März 1729, ließ er sich in die Gentlemens Society in Spalding aufnehmen, der damals u. a. Theophile Desaguliers, einer der Begründer der englischen Großloge von 1717, Lord Paisley, William Stuckeley, der Herzog von Montagu, der Earl of Dalkeith und andere bekannte Freimaurer angehörten.

Wir wissen aus Ramsays eigenem Zeugnis, daß er, als er im Jahre 1730 nach England kam, sich bereits zu den Freimaurern zählte, aber wir wissen nicht, wann und wo er aufgenommen worden ist und insbesondere nicht, ob er, da er seit 1710 England verlassen hatte und bald in das streng katholische Lager übergegangen war, in einer unter der Konstitution der englischen Großloge arbeitenden Loge seine Aufnahme erlangt hat; man muß beachten,

daß Ramsay seit mindestens 1723 als Agent der Stuarts eine allgemein bekannte Persönlichkeit war und daß die Großloge von 1717 unter dem Protektorat des Hauses Hannover arbeitete, mithin allen Grund hatte, sich vor dem Eindringen solcher Agenten seiner Todfeinde zu schützen.

Wir wissen nicht, ob er an den Arbeiten englischer Logen während seines englischen Aufenthalts teilgenommen hat, wohl aber erfahren wir durch ihn selbst, daß er sich bei dem Großmeister — diese Würde lag im Jahre 1730 in der Hand des Herzogs von Norfolk — hat einführen lassen und diesem Vorschläge für eine Reform der Freimaurerei gemacht hat. Es ist kaum denkbar, daß ein kluger und erfahrener Mann wie Ramsay einen so kühnen Schritt gewagt haben könnte, wenn er nicht schon damals als freiwilliger oder bevollmächtigter Vertreter einflußreicher Personen handelte.

Wir kennen den Inhalt seiner damaligen Vorschläge nicht; späterhin aber hat Ramsay behauptet, daß seiner Ansicht nach die Begründer der englischen Großloge über Ursprung und Grundsätze der Sozietät — der Name Society of Masons war damals in allen amtlichen und außeramtlichen Kundgebungen der gebräuchliche Ausdruck — in Irrtümern befangen seien.

Es trifft sich glücklich, daß wir Ramsays Auffassungen über diese Punkte aus seinen eigenen Worten kennen, die ein junger deutscher Protestant, den Ramsay vergeblich in Paris zur Abschwörung seines Glaubens zu bestimmen suchte, ohne Ramsays Vorwissen in sein Tagebuch eingetragen hat.[1])

Ramsay hatte sich die Überzeugung gebildet — wir nehmen an, daß er stets die Wahrheit gesagt hat — daß die Brüderschaft während der Regierung der Königin Elisabeth im 16. Jahrhundert ihre „alten Ceremonien“, weil diese katholischen Charakter getragen hätten, abgeschafft habe. „Diese Versammlungen der Brüderschaft, sagt er, schienen der Königin Elisabeth papistische heimliche Zusammenkünfte zu sein, weil die Ceremonien der Aufnahme mit den Ceremonien der römischen Kirche manches gemein hatten.“ Diese alten Ceremonien müsse man wieder herstellen, da die veränderten und bis heute im Gebrauch befindlichen Ceremonien keine vernünftige Bedeutung mehr besäßen. Es sei notwendig, die Bräuche der Orden wieder herzustellen,

[1]) Busching, Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen etc. Halle 1785, III, 327.

aus denen die Freimaurerei entstanden sei, nämlich die Ceremonien des Ritterordens der älteren Tempelherrn; bei einer Versammlung der Freimaurer in Paris habe er auf Verlangen des Großmeisters eine Rede gehalten und das Thema dazu aus der Geschichte der Tempelherrn entlehnt. Die Tempelherrn solle man sich als Beispiel dienen lassen: sie seien, so lange sie bei ihrer Stiftungsregel geblieben, von jedermann geliebt und gelobt worden, als sie aber davon abgefallen seien und sich den Ausschweifungen hingegeben hätten, da seien sie ein Gegenstand der Verfolgung geworden.

Auch sei man sonst unter den Freimaurern vielfach auf unrichtigen Wegen gewesen. Bisher nämlich habe die Brüderschaft ihre Geheimnisse keinem Menschen offenbart, der sich nicht in dieselbe in aller Form habe aufnehmen lassen; er (Ramsay) halte dies für falsch. Man müsse bei Königen und bei dem Papste eine Ausnahme machen, denn, wenn diese es verlangten und ihr Wort von sich gäben, daß sie Stillschweigen beobachten wollten, so dürfe man ihnen die Geheimnisse (der Freimaurer) wohl bekannt machen.

Die Stellung, welche Ramsay als eines der geistig hervorragendsten Mitglieder innerhalb des Ritterordens vom h. Lazarus einnahm, ward selbstverständlich durch seine intime Beziehung zum Kabinet des Hauses Stuart und zu dem mit diesem befreundeten Kardinal Fleury noch wesentlich gestärkt.

Es lag nahe, daß der Lazarus-Orden und die ihm nahestehenden Ritterorden einen so hervorragenden Ordens-Ritter bei seinen Versuchen, eine „Reform“ der Freimaurer zu bewirken, unterstützten, und tatsächlich erfahren wir denn auch, daß die Ordens-Ritter in größerer Zahl sich in Paris zu Freimaurern aufnehmen ließen. An einem einzigen Abend wurden nicht weniger als sechs Ritter des h. Geistes[1]) aufgenommen, desselben Ordens, der, wie wir sahen, zur Ausbreitung des katholischen Glaubens begründet und nach Art der Tertiarier organisiert war.

---

[1]) Kloß, Geschichte der Freimaurerei in Frankreich, I, 27 (nach gleichzeitigen Nachrichten). Vielleicht auf dieselbe Aufnahme bezieht sich die nachfolgende Notiz, die zugleich die Teilnahme der katholischen Hofkreise beleuchtet. Wir besitzen eine Zeitungs-Nachricht vom 20. März 1736, worin es u. a. heißt: „Ohnlängst wurden zehn neue Mitglieder in diese Gesellschaft (der Freimaurer) aufgenommen und die Ceremonie mit einer prächtigen Mahl-

In Paris wie an manchen sonstigen Orten Frankreichs begegnen uns vor der Errichtung anerkannter Logen mancherlei Organisationen und Sozietäten mit maurerischen Formen, die von den gleichzeitigen oder späteren Großlogen gern als „irreguläre“ Logen bezeichnet werden.[1]) Da diese Verbände meist älteren Ursprungs waren, kein Patent und keine Konstitution der englischen Großloge von 1717 nachgesucht oder erhalten hatten und sich von der Jurisdiktion der neuen Großloge soweit möglich in Unabhängigkeit zu erhalten suchten, so begegnen ihre Namen und ihre Geschichte nur ausnahmsweise in den Annalen der Großloge und ihre Schicksale, die sich unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses abspielten, sind meist in Dunkel gehüllt.

In das Licht der Geschichte treten die französischen und insbesondere die Pariser Logen erst um die Mitte der dreißiger Jahre und zwar weisen hier alle Spuren auf die in Frankreich lebenden Anhänger des Hauses Stuart zurück.

In Paris befand sich schon seit den Tagen, wo Jacob II. als Flüchtling in St. Germain en Laye Hof hielt, eine englisch-schottische Emigranten-Gemeinde, deren Mitglieder als Anhänger der Stuarts hier Schutz gesucht hatten und die natürlich bemüht waren, durch sorgfältige Pflege der Verbindung mit der Heimat an ihrem Teile der Rückkehr der Stuarts und der eigenen nach Kräften vorzuarbeiten.

In dieser Fremden-Gemeinde war Karl Radcliffe Derwentwater als Enkel König Jacobs II. von dessen natürlicher Tochter Maria Tudor und als einer der größten Grundbesitzer Schottlands das angesehenste Mitglied. Er hatte mit seinem Bruder Jacob an der Spitze der katholischen Bevölkerung Nord-Englands die Erhebung gegen das Haus Hannover geleitet, war mit diesem im Jahre 1715 gefangen genommen und im Jahre 1716 wegen Aufruhrs zum Tode verurteilt worden. Während das Urteil an Jacob voll-

---

zeit, welcher Leute vom ersten Range beigewohnt, beschlossen, wobei ein gewisser Herzog, ehe man noch zur Tafel sich niedergesetzt, einem englischen Lord 1700 Louisdor im Piquet-Spiel abgewonnen. Den 13. dieses wurden abermals sechs Glieder in besagte Gesellschaft aufgenommen, unter welchen sich einer der vornehmsten Herrn unseres Hofes soll befunden haben . . .“.

[1]) Auch Gould, The History of Freemasonry, London 1886, V, 138, sagt von den frühesten französischen Logen: „I have already stated my opinion, that Lodges were held on the Continent previous to our earliest records in an informal and irregular, perhaps even spasmodic manner“.

streckt wurde, war es Karl Radcliffe gelungen, aus dem Gefängnis zu entfliehen und nach Paris zu entkommen, wo er nun planmäßig den neuen Feldzug zur Wiedereroberung Englands und Schottlands vorbereitete, der aber erst im Jahre 1745 möglich wurde. Abermals mit den Waffen in der Hand gefangen genommen, ward auch er am 8. September 1746 hingerichtet.

Unter der Leitung Lord Karl Radcliffes, der von Jacob Hector Macleane, einem schottischen Parteigänger der Stuarts[1]), und einem Mr. Heguerty unterstützt worden war, tritt nun zum ersten Male eine Pariser Loge in schärferen Umrissen in das Licht der Geschichte, ohne daß wir freilich das Jahr ihrer Begründung mit voller Sicherheit feststellen könnten. Die Loge versammelte sich in dem Gasthofe eines Engländers, namens Hure, in der Rue des Boucheries; da die Zahl der Mitglieder zunahm, so ward angeblich noch eine andere Loge gegründet, die sich bei dem Steinschneider Goustard versammelte[2]), sodaß nunmehr zwei Logen vorhanden waren und die Wahl eines Großmeisters möglich wurde. Sobald die letztere erfolgt war, konnte die nunmehrige Großmeisterschaft neue Logen einrichten und patentieren. In der uns erhaltenen Matrikel, welche die im Jahre 1717 errichtete Großloge von England angelegt hat, sind die beiden Pariser Logen des Lord Derwentwater und des Medailleurs Goustard nicht eingetragen, d. h., beide Logen sind von London aus nicht konstituiert worden.

Diese Emigranten hatten ein dringendes Interesse daran, mit Anhängern des Hauses Hannover in vertrauliche Beziehungen zu kommen; waren doch nach den Worten des oben erwähnten preußischen Ordens-Plans solche Orden das geeignetste Mittel, „um hinter die größten und wichtigsten Staats- und Krieges-Geheimnisse der Gegenpartei zu kommen". Aber anderer-

[1]) Angeblich war Lord Karl Radcliffe der Nachfolger dieses sonst ziemlich unbekannten J. H. Macleane in der Großmeisterwürde. Es wird berichtet, daß Macleane am 27. 10. 1735 die „Règles Générales de la Maçonnerie" unterzeichnet habe. (Allg. Handbuch der Freimaurerei, II[3], S. 367.)

[2]) Diese Nachrichten beruhen auf dem Bericht des französischen Akademikers Jos. Jerôme Franc. de Lalande in der Enzyklopädie, Yverdon 1773 4° Vol. 20 p. 530—534; dieselben werden durch andere Autoren bestätigt. Näheres darüber bei Georg Kloß, Geschichte der Freimaurerei in Frankreich, Darmstadt 1852, I, 17 ff. Im allgemeinen herrscht aber über diese frühesten Entwicklungen Unsicherheit. Sehr wahrscheinlich haben wir in der Goustardschen „Loge" eine der älteren Sozietäten vor uns.

seits hatten die englischen Logen ein ebenso dringendes Interesse, ihre Formen und Gebräuche ebenso wie ihre sonstigen Geheimnisse einer von Lord Derwentwater geleiteten Gesellschaft, die sich Loge nannte, vorzuenthalten, und man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß die Rituale, nach denen diese Stuart-Logen — so nannte man dieses neue System bald auf englischer Seite — arbeiteten, aus anderen nichtenglischen Quellen stammen.

Wie dem auch sein mag, so ist sicher, daß die mangelnde Anerkennung durch die englische Großloge Michael Ramsay nicht abhielt, die Mitwirkung des Großmeisters Lord Derwentwater und seiner Logen, die sich bald vermehrten, als Unterlage für die ihm vorschwebende Umgestaltung der Sozietät in einen Orden zu beantragen. Ramsay und der neue Großmeister kamen überein — so erzählt Ramsay selbst — „die Ceremonien wieder so einzurichten, wie sie in alten Zeiten gewesen.“ Nachdem man soweit war, hielt es Ramsay für klug, sich auch mit dem englischen Großmeister in Fühlung zu setzen. Aber hier stieß er auf Hindernisse; die Annahme der Ceremonien, die Ramsay die alten Ceremonien nannte, ward abgelehnt.

Wir wissen nicht, ob die Wahl Ramsays zum „Groß-Kanzler der Freimaurer“ — so nennt er sich selbst — vor oder nach dem Massen-Beitritt der Ordensritter aus den rektifizierten Ritter-Orden erfolgt ist, ganz offensichtlich aber ist es in Übereinstimmung mit den Wünschen der Ritter geschehen, daß das zwar in den rektifizierten Ritterorden, aber nicht in der Brüderschaft der Freimaurer bekannte Amt des Groß-Kanzlers in die rektifizierten Logen eingeführt ward. Der Ordens-Kanzler war, wie wir aus dem Reglement des „Ritter-Ordens der Cherubim“ wissen, in dem letzteren derjenige hohe Beamte, an welchen alle Ritter, die an fremden Höfen tätig waren, ihre „geheime Korrespondenz“ zu richten hatten.

Es ist für die Energie, mit der Ramsay die „Reform“ betrieb, charakteristisch, daß er das Ziel, welches er nicht mit der englischen Großloge hatte erreichen können, nun ohne diese zu erreichen versuchte: er faßte den Plan — auch dies erzählt er selbst — „eine allgemeine Versammlung der Brüderschaft aller Nationen“ nach Paris zu berufen, die die erforderliche Herstellung der „alten Ceremonien“ bewirken sollte. Für diesen Schritt kam zunächst aber das meiste darauf an, wie sich die französische Regierung zu der Sache stellen werde.

Seit dem Jahre 1726, wo der Kardinal Fleury das Staatsruder ergriffen hatte, hatten, wie oben bemerkt, die Beziehungen des Hauses Stuart zur französischen Regierung an Innigkeit erheblich gewonnen. Jacob III., Lord Derwentwater und die gesamte Emigranten-Gemeinde in Paris schöpften neue Hoffnungen und man hielt sich in diesen Kreisen davon überzeugt, daß Kardinal Fleury alle Maßregeln, welche geeignet schienen, in England dem Hause Stuart neuen Einfluß zu verschaffen, gutheißen werde. Der Kardinal unterhielt mit den Jacobiten und deren Agenten enge Fühlung und ward insbesondere von Ramsay, der ihn öfters vertraulich besuchte, über alle Vorgänge unterrichtet.

An Fleury nun wandte sich nach seiner eigenen Erzählung Ramsay, um die Genehmigung zur Einberufung einer Versammlung der Brüderschaft aller Nationen zu erwirken.

Fleury lehnte keineswegs ab, er begehrte vielmehr nur, und zwar „in sehr gnädigen Ausdrücken“, einen „Aufschub dieser Versammlung“. Darauf antwortete Ramsay: „Es sei eine Hauptregel der Brüderschaft, den Landesherrn und dessen Minister zu respektieren, und also solle die Versammlung einstweilen nicht stattfinden; gleichzeitig gab Ramsay im Namen der Brüderschaft (die er also doch gefragt haben muß) die Erklärung ab: „Wenn der Kardinal wegen des Instituts, ob es dem Staat oder der Kirche nützlich oder schädlich sein möchte, den geringsten Zweifel habe, so sei die ganze Brüderschaft bereit, ihn und zwar ohne alle Ceremonien, aufzunehmen.“

Eine solche Aufnahme „ohne alle Ceremonien“ war, wie wir sahen, bei den rektifizierten Ritterorden der römischen Kirche ganz üblich, wenn es sich um Kirchenfürsten u. s. w. handelte; bei einer Brüderschaft aber, die sich „Freimaurer“ nannte, war sie ganz unerhört. Aber bei weitem auffallender noch war die Antwort, die der Kardinal auf dieses entgegenkommende Anerbieten erteilte. Fleury antwortete nach Ramsays eigenem Zeugnis folgendermaßen: „Der Gehorsam der Brüderschaft gefalle dem Könige überaus wohl; was aber die ihm angebotene Aufnahme betreffe, so wolle er ein andermal mit Ramsay von derselben sprechen und sich darüber mit ihm satt lachen.“[1])

Man merke wohl, daß der Kardinal nicht nur selbst über die Sache zu lachen beabsichtigte, sondern auch der Ansicht war, Ramsay werde mit ihm lachen.

[1]) Büsching, a. O., S. 327.

War mithin auch die „Versammlung der Brüderschaft aller Nationen" durch das Ersuchen Fleurys, sie aufzuschieben, verhindert worden, so war doch auf den 21. März 1737 eine Versammlung der französischen Großloge angesetzt, bei der Ramsay eine Rede zu halten beabsichtigte. Er hielt es für richtig, dem Kardinal Fleury den Text dieser Rede am 20. März zur Kenntnisnahme und mit dem Bemerken vorzulegen, daß er (R.) am Montag die Rede der königlichen Zensur unterbreiten werde. Ramsay ersuchte um die Unterstützung dieser Sache, die er für äußerst wichtig hielt, mit dem Hinzufügen, daß sie der Unterstützung eines großen Ministers, eines Vaters der Kirche und eines heiligen Ober-Priesters würdig sei. Der Brief lautet wörtlich folgendermaßen:

Deign, Monseigneur, to support the Society of Freemasons in the large views, which they entertain, and your Excellency will render your name more illustrious by this protection than Richelieu did his by founding the French Academy. The object of the one is much vaster than that of the other. To encourage a society, which tends only to reunite all nations by a love of truth and of the fine arts is an action worthy of a great minister, of a Father of the Church and of a holy Pontiff.

As I am to read my discourse to-morrow in a general assembly of the order and to hand it on Monday to the examiners of the Chancellerie[1]) *I pray your Excellency to return it to me to-morrow before midday by express messenger. You will infinitely oblige a man whose heart is devoted to you.*[2])

Trotz dieser Devotion und der wahrheitsgemäßen Versicherung Ramsays, es handele sich um eine, wie er sie verstand, kirchlich wertvolle und äußerst wichtige Sache, erhielt er von Fleury die Mitteilung, daß ihm (dem Minister) „diese Versammlungen der Freimaurer" mißfielen. Darauf antwortete Ramsay unter dem 22. März 1737, daß nach seiner Überzeugung „diese Versammlungen, wenn der Kardinal einige kluge Männer hineinschiebe, um sie zu leiten, sehr nützlich für die Religion, den Staat und die Wissenschaft werden könnten".[3]) Ramsay bitte demnächst um ein Interview in Isny. Indem er diesen Moment erwarte,

[1]) Die Zensoren der gedruckten Literatur.

[2]) Der Brief findet sich bei P. E. Lemontey, Histoire de la Régence et de la Minorité de Louis XV jusqu'au Ministère du Cardinal de Fleury. Paris. Vol. VII, p. 292 ff. und bei Gould, History of Freemasonry V, 83.

[3]) Gould a. O. V, 84, wo der volle Wortlaut des Briefes abgedruckt ist.

bitte er sofort um Nachricht, ob er wieder in diese Versammlungen gehen dürfe; er werde sich mit grenzenloser Gelehrigkeit den Wünschen Sr. Exzellenz anschmiegen.

Zu diesem Brief, der deutlich ausspricht, daß sich Ramsay in Sachen der Freimaurer als Agenten höherer Mächte betrachtete, hat Fleury mit Rotstift die Worte geschrieben: Le roi ne le veut pas. Der König, vielleicht aber auch des Königs Ratgeber, trauten mithin Ramsay entweder doch nicht vollständig oder sie erkannten richtiger als Ramsay und seine Hintermänner die Tatsache, die sich später herausgestellt hat, daß das Unternehmen nicht der Kirche wohl aber den Freimaurern große Vorteile verschaffen werde.

Die Rede, die Ramsay oben erwähnt,[1] besitzt dadurch den Charakter einer Kundgebung von politischem Beigeschmack, daß der Verfasser sie dem leitenden französischen Minister und durch ihn dem Könige vor der beabsichtigten Veröffentlichung vorgelegt hat. Es war eine ungewöhnliche Maßregel, daß Ramsay für eine maurerische Rede sich die Zustimmung der Zensur sicherte, noch ungewöhnlicher aber war der Schritt, daß eine solche Rede mit dem Zweck gehalten ward, sie der nichtmaurerischen Öffentlichkeit vorzulegen.

Die allgemeinen Gedanken der Rede zeigen, daß Ramsay mit den grundlegenden Anschauungen der alten Kultgesellschaften gut vertraut war. Indem er diese Grundsätze nicht vollständig verschleierte, bekundete er die richtige Einsicht, daß er keinerlei Vertrauen in diesen Kreisen finden werde, wenn er nicht wenigstens ihre Schlagworte und Namen anerkenne.

Als Eigenschaften, die ein Mann besitzen müsse, der Maurer werden wolle, bezeichnet Ramsay an erster Stelle die Humanität, ferner reine Sittlichkeit, unverbrüchliche Verschwiegenheit und Geschmack an den schönen Künsten. Die ganze Welt ist nur ein einziges großes Gemeinwesen, in dem jede Nation eine Familie und jeder Einzelne ein Kind ist. Um diese Grundsätze, die der Menschennatur entstammen, wieder zu beleben und zu verbreiten, dazu ist ursprünglich „unsere Gesellschaft“ begründet. Das Interesse des Menschengeschlechtes ist es, auf das die

---

[1]) Über die zahlreichen Ausgaben der Rede, die seit 1738 gerade innerhalb kirchlich gesinnter Kreise weite Verbreitung fand, s. unten S. 186.

Brüderschaft gerichtet ist; sie will die Untertanen aller Könige lehren, sich gegenseitig zu lieben, ohne auf ihr Vaterland zu verzichten. Der Freimaurerorden ist begründet, um Menschen zu bilden, liebenswerte Menschen, gute Bürger, treue Untertanen und treue Verehrer Gottes.

Auch mit der Idee des Baues am Tempel der Weisheit, der in der symbolischen Sprache der Sozietät als der Bau des Salomonischen Tempels bezeichnet ward, zeigt sich Ramsay vertraut.

Aber — und hier beginnen nun die Ansätze neuer Pläne — nachdem der Bau des Salomonischen Tempels zerstört war, entschlossen sich die Israeliten zum Bau des zweiten Tempels. Und ebenso haben sich zur Zeit der Kreuzzüge die alten und wahren Freimaurer, seitdem sie sich im Morgenlande mit den Rittern des heiligen Johannes von Jerusalem vereinigt hatten — daher tragen die Logen den Namen Johannis-Logen — entschlossen, nach dem Vorbilde der Israeliten den alten Tempel durch einen neuen zu ersetzen. Ähnlich wie die Juden, die beim Bau des zweiten Tempels in der einen Hand die Kelle und in der andern den Degen hielten, so haben auch unsere Vorfahren („die Ritter des Tempels") mit Schwert und Kelle für den neuen Tempel die Arbeit angefangen.

Unsere Vorfahren, die Kreuzfahrer, sagt Ramsay, welche sich aus allen Teilen der Christenheit im h. Lande zusammengefunden hatten, waren bei Stiftung des Ordens von der Absicht geleitet, die Angehörigen aller Nationen zu einer einzigen Brüderschaft zu vereinen. Wie sehr ist man diesen vortrefflichen Männern zu Dank verpflichtet, welche eine Einrichtung ersonnen haben, deren einziger Zweck die Einigung der Geister und der Herzen ist.

„Da eine traurige, scheue und menschenfeindliche Philosophie den Menschen die Tugend verleidet, so wollten unsere Vorfahren, die Kreuzfahrer, sie angenehm machen durch den Reiz unschuldiger Vergnügen, anmutiger Musik, reiner Freude und vernünftiger Heiterkeit."

„Wir haben Geheimnisse; dies sind figürliche Zeichen und geheiligte Worte, welche eine bald stumme, bald sehr beredte Sprache bilden . . . es waren die Losungsworte, welche die Kreuzfahrer sich einander gaben, um sich gegen Überfälle der Sarazenen zu sichern, welche sich oft unter sie einschlichen, um sie zu ermorden."

Der Name Frei-Maurer darf nicht im buchstäblichen, groben und materiellen Sinne genommen werden, als ob unsere Stifter gemeine Arbeiter in Stein gewesen seien oder Kunstliebhaber, die die Kunst vervollkommnen wollten. Sie waren nicht allein geschickte Bauleute, die ihre Fähigkeiten und ihren Besitz zum Bau äußerer Tempel verwenden wollten, sondern sie waren fromme Fürsten und fromme Ritter, welche die lebendigen Tempel des Höchsten erleuchten, erbauen und beschützen wollten. Das werde ich Ihnen beweisen, indem ich Ihnen die Geschichte oder vielmehr die Erneuerung des Ordens darlege.

Ohne die Herleitungen des Ordens von Adam oder Abraham leugnen zu wollen — so fährt Ramsay fort — gehe ich zu weniger alten Dingen über. Was er sage, habe er aus den alten Annalen Großbritanniens und aus den Akten des britischen Parlaments gesammelt, wo der Mittelpunkt der Brüderschaft seit dem 11. Jahrhundert gewesen sei.

Zur Zeit der Kreuzzüge vereinigten sich mehrere Fürsten, Adlige und Bürger und taten ein Gelübde, die christliche Kirche im heiligen Lande wieder herzustellen und sich zu bemühen, die Bauart derselben auf ihre erste Einrichtung zurückzuführen. Sie verständigten sich über mehrere alte Zeichen und aus ihrer Religion entnommene symbolische Worte, um sich daran vor den Ungläubigen und Sarazenen zu erkennen. Man teilte diese Zeichen und Worte nur denjenigen mit, welche feierlich und oft am Fuße des Altars versprachen, sie niemals zu offenbaren. . . .

Unser Orden darf nicht als eine Erneuerung der Bacchanalien angesehen werden, sondern als ein sittlicher Orden, dessen Erneuerung durch unsere Vorfahren im h. Lande vollzogen worden ist', um sich der höchsten Wahrheiten inmitten unschuldiger Vergnügungen zu erinnern.

Als nun die Kreuzfahrer in ihre Heimat zurückkamen, errichteten sie mit Hilfe verschiedener Könige, Fürsten und Herren verschiedene Logen. Zur Zeit der letzten Kreuzzüge sah man schon mehrere Logen in Deutschland errichtet, in Italien, in Spanien, in Frankreich und von da aus in Schottland, infolge der engen Verbindung, die zwischen Schotten und Franzosen herrschte. Jacob Lord Stuart von Schottland war Großmeister der ersten Loge zu Kilwinnen 1286, und dieser hohe Herr nahm dann die Grafen von Glocester und Ulster in seine

Loge auf, von denen der eine ein Engländer und der andere ein Irländer war.

In anderen Ländern wurden die Logen zunächst vergessen, aber in Schottland hielt sich der Orden seitdem in seinem Glanz und die Könige machten den Orden mehrere Jahrhunderte hindurch zur Leibwache ihrer geheiligten Person.

Als Prinz Edward († 1307), der Sohn Heinrichs III., Königs von England, erkannte, daß für die Brüderschaft in seinem Lande keine Sicherheit mehr war, führte er sie nach England zurück. Dieser Prinz erklärte sich in England zum Protektor des Ordens und verlieh demselben Vorrechte. Seitdem nahm die Brüderschaft den Namen Freimaurer an.

Die religiösen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts aber bewirkten, daß der Orden, der so edlen Ursprungs war, entartete. „Man veränderte, entstellte und unterdrückte mehrere unserer Gebräuche und Gewohnheiten"...

„Man hat angefangen, dagegen (d. h. gegen diese Entstellungen u. s. w.) Mittel der Abhilfe anzuwenden." „Es handelt sich darum, daß man damit fortfährt und schließlich alles auf seine früheste Gestalt und Einrichtung zurückführt."

„Von den britischen Inseln — so schließt die Rede — beginnt die Königliche Kunst wieder zurückzukehren nach Frankreich unter der Regierung des liebenswürdigsten Königs, dessen Humanität alle Tugenden belebt, und unter dem Ministerium eines Mentor, der alles verwirklicht hat, was man für unglaublich hielt. In dieser glücklichen Zeit, wo Friedensliebe die Tugend der Helden geworden ist, wird diese Nation eine der geistvollsten in Europa, der Mittelpunkt des Ordens werden."

Wir haben hier diese Rede ohne weitere Zwischenbemerkungen in allen wichtigen Stellen wiedergegeben, um sie voll auf den unbefangenen Leser wirken zu lassen. Es ist ganz klar: waren die Vorfahren der Freimaurer Kreuz-Ritter, so mußte die Zurückführung des Ordens auf die älteste und reinste Gestalt, wie sie Ramsay ins Werk gesetzt hatte, die Erneuerung des Kampfes für das Kreuz zum Ziel haben. Mithin war der Orden, wie ihn Ramsay dachte, eine Brüderschaft, die eine Art von Kreuzzug sich zur Aufgabe zu machen hatte. Wie einst der Orden der Johanniter-Ritter in Palästina zu den einfachen Logen der Kreuzfahrer in eine organische Beziehung getreten war, so war

nach dem Vorbild „unserer Vorfahren“ ein Ritterorden als Ergänzung der Logen gedacht, und wie einst jahrhundertelang die Könige von Schottland und England die Protektoren dieses Ordens gewesen waren und ihn gleichsam zur Leibwache ihrer geheiligten Person gemacht hatten, so war jetzt deren rechter Erbe und Nachfolger zugleich der Protektor und Großmeister des erneuerten Ordens der Kreuz-Ritter. Die Erneuerung selbst aber sollte sich nach Ausmerzung der in der Reformationszeit angeblich vorgenommenen Entstellungen in Frankreich vollziehen und Paris sollte der Mittelpunkt werden.

Diese Rede war ein Programm, dessen Zweck und Absicht dadurch deutlich erläutert wird, daß sie alsbald mit einer Art von Grundgesetz in acht Artikeln in die Welt gesandt ward, Artikeln, zu deren Kennzeichnung hier nur zwei Sätze Platz finden mögen:

„Es wird niemand in den Orden aufgenommen, der nicht eine unverbrüchliche Treue gegen die Religion, den Landesherrn und die Sitten versprochen hat.“

„Jeder, wer Unglauben zur Schau trägt, wer gegen die Lehren des alten Glaubens der Kreuzfahrer redet oder schreibt, soll auf ewig aus dem Orden ausgeschlossen werden, wofern er nicht in öffentlicher Versammlung seine Gotteslästerung abschwört und das Geschehene widerruft.“

Das waren Bestimmungen, die den Ordens-Regeln der Tertiarier entnommen waren. Wir wissen nicht, ob Michael Ramsay seiner Zeit von der französischen Zensur die nachgesuchte Druckerlaubnis erhalten hat. Aber wie sich auch die königliche Zensur damals gestellt haben mag, so ist sicher, daß die Rede noch im Jahre 1738 erschienen ist, daß sie große Verbreitung und wiederholte Ausgaben erlebt hat[1], und daß der Fortschritt

---

[1] Im Jahre 1741 erschien die Ramsaysche Rede im Almanach des Cocus, der während der Jahre 1741—1747 zu Paris herauskam; im Jahre 1742 folgte eine neue Ausgabe zu Frankfurt a. M., 1745 wieder zu Paris, dann in London 1757 u. s. w. (Näheres bei Gould, History of Freemasonry etc. III, 83.)

In Italien war die Rede am Hofe zu Turin bereits im November 1741 bekannt; selbst die Damen interessierten sich dafür und als Prinz Reuß mit seinem Begleiter Geusau bei der Marquise von Entraive seinen Besuch machte, bat sich diese in Gegenwart der Marquisinnen von Cavour und von Pallas über diese Rede wie über andere wichtige Ereignisse der großen Welt nähere Mitteilungen aus. Geusau, der von Ramsay selbst in Paris die Rede erhalten hatte, war imstande, diesem Wunsche zu entsprechen.

des Tempelherrenordens mit der zunehmenden Verbreitung der Ramsayschen Kundgebung Hand in Hand geht.

Es entspricht dem von Ramsay betätigten Wunsche, in den Kreisen der für die Geistesfreiheit kämpfenden Richtungen Vertrauen zu gewinnen, daß sein Manuskript zuerst in die Hände eines Mannes geriet, der keinerlei Beziehungen zu dem rektifizierten Ritterorden besaß, nämlich in die Hände Voltaires. In den Lettres de M. de V. . . ., die im Jahre 1738 herauskamen, erschien die Rede zum ersten Male; der Eindruck, den Voltaire von diesen Freimaurern empfing, hat sich ihm, wie man weiß, so tief eingeprägt, daß er erst im hohen Alter die Eindrücke seiner Jugend überwunden hat und selbst Maurer geworden ist. Ihm wie vielen Tausenden anderer Zeitgenossen drängte sich die Überzeugung auf, daß die Freimaurer kirchlichen Ursprungs seien und daß sie kirchliche Zwecke verfolgten.

Daß diese Ansicht falsch war, wußten die Männer am besten, die eben unter dem Schutze der Stuarts an der Arbeit waren, um den alten Sozietäten den Charakter eines kirchlichen Ordens aufzuprägen. Eben Ramsays Rede mit ihrem Appell an die Humanität und ihrer Anpassung an die maurerische Denk- und Ausdrucksweise zeigt ganz klar, daß er der Mitwirkung solcher Männer, die den älteren Systemen angehörten, nicht entraten zu können glaubte; nicht sie abzustoßen, sondern sie in das System der Stuart-Logen hinüberzuführen und sie zu der Lehre der rektifizierten Ritterorden zu bekehren, war sein Plan. Dabei kam alles darauf an, ob diese älteren Brüder sich bekehren lassen würden, oder ob sie ihrerseits imstande seien, die Ritter des h. Lazarus u. s. w. auf ihre Seite zu ziehen. Es war und blieb auch vom Standpunkte Ramsays aus ein gefährliches Unternehmen: der schließliche Erfolg sollte zeigen, daß der Bau, den die Stuarts durch die angebliche Reform hatten zerstören wollen, eine ungewöhnliche Widerstandskraft gegen alle fremden Eindringlinge an den Tag legte.

Um dieselbe Zeit, wo Ramsays oben besprochene Rede an den katholischen Höfen und unter den katholischen Ritterorden von Hand zu Hand ging, ward auf Befehl der Inquisition eine andere Freimaurerschrift, nämlich die Schrift, die unter dem Titel „Relation apologique et historique de la Société des Franc-Maçons“ zuerst im Jahre 1738 und später wiederholt gedruckt

worden ist[1]), von Henkers Hand öffentlich zu Rom verbrannt.[2])

Der Verfasser, der den wuchtigen Hieb, den er führte, mit geschlossenem Visier führen zu müssen glaubte, hat zweifellos im Einverständnis mit den leitenden Kreisen der Sozietät geschrieben. Wäre die Inquisition nicht ebenfalls dieser Ansicht gewesen, so hätte sie sich wohl schwerlich bereit gefunden, dem Verfasser und dem Buche durch die öffentliche Verbrennung ein Relief zu geben; man glaubte in Rom ein dringendes Warnungssignal für alle Gläubigen aufrichten zu müssen.

Der Verfasser der Apologie geht in seiner Darstellung aus von dem gewaltigen Aufsehen, das die Freimaurerei seit einiger Zeit mache. Man möge sich dadurch nicht zu der Annahme verleiten lassen, als sei dieselbe als etwas Neues in die Welt gekommen. Das Gegenteil sei wahr, indem die Gesellschaften sehr alt seien. Freilich seien es betrügerische Federn, die ungegründete Erzählungen von den Tempelherrn in die Welt schreiben. „Haltet Eure betrügerischen Schnäbel und sucht Euch durch bessere Dinge verdient zu machen. Mäßigt Euch in Euren ungegründeten Mutmaßungen, womit ihr müßige Leute unterhaltet, denen Ihr die Meinung beigebracht habt, als ob sie in Euren Äußerungen den Widerhall aus fürstlichen Kabineten sehen könnten.“ Diese betrügerischen Federn würden das Publikum von gründlicheren Dingen unterhalten, wenn sie den Schlüssel zu den Archiven der Freimaurer hätten, allein, sie werden diesen niemals erlangen . . . .“

Das heilige Feuer befindet sich im Himmel der Sicherheit . . . weil diese niederträchtigen Prometheus-Naturen dahin nicht gelangen können, so dürfen sie keine Sorgen tragen, daß ihnen auf dem Kaukasus ein unerwünschter Aufenthalt angewiesen werde . . . .

Diese Bemerkungen genügten eigentlich, um solche vermessenen und unverständigen Erfinder von Hirngespinsten schamrot zu

---

[1]) Der Verfasser, der sich J. G. D. M. F. M. — offenbar J. G., Dr. med., Franc-Maçon — nennt, hat seine Schrift zuerst in Dublin erscheinen lassen. S. Kloß, Bibliographie der Freimaurerei, p. 251.

[2]) Die Sentence de l'inquisition, qui condamne l'ouvrage intitulé: Relation apologique etc. à être brulé par la main du bourreau vom 18. Februar 1739 ist abgedruckt in der Histoire du Grand Orient de France p. 295-298 (s. Kloß, Bibliographie der Freimaurerei p. 2811).

machen, Männer, die von der bewährten und gelehrten Gesellschaft der Freimaurer — die Schrift gebraucht den Namen Orden niemals — nie einen rechten Begriff gehabt haben, und die von denselben kindische Fabeln und falsche Schilderungen, die kein Mensch je annehmen wird, zu Markte bringen. Gleichwohl wolle der Verfasser einen Versuch machen, einen besseren Abriß von der Gesellschaft zu geben.

Er hoffe, daß dadurch die Hirngespinste, womit man die Gemüter zu bezaubern suche, verachtet und die Dunstwolken, womit man die wahre Gesellschaft zu verdunkeln suche, verscheucht werden würden. „Ich weiß gar wohl", fährt der Verfasser fort, „daß die Männer, die solche Fabeln auf ihre Rechnung verbreiten, selbst davon nicht das geringste glauben; meine Absicht ist es daher keineswegs, die Erfinder selbst aus ihrem Irrtum zu ziehen. So einfältig sind diese Männer nicht — der Verfasser kennt sie also — daß sie die Götzen, die sie mit eigner Hand aus unreiner und schmutziger Masse gebildet haben, selbst verehren sollten. Ich schreite zur Sache."

Die Grundsätze der Gesellschaft, meint der Verfasser, lassen sich in wenigen Worten etwa also zusammenfassen. „Alle Dinge in der Welt sind eins und dieses Eine befindet sich ganz in allen Dingen. Dasjenige, was wir ‚Alles in Allem' heißen, ist Gott, ein ewiges, unermeßliches und höchstweises Wesen. In diesem All leben, weben und sind wir. Durch dieses All ist jedes Ding hervorgebracht und in dasselbe müssen alle Dinge wieder zurückkehren. Mit einem Wort: es ist der Grund und der Zweck aller Dinge. Auf diesen festen Grundsätzen werden alle Schlüsse und Urteile der Freimaurer aufgebaut."

Die Freimaurer sind alle gleich und nennen sich Brüder und Freunde. Zank, Eigensinn, Neid halten sie fern, aber Wissenschaft, Streben, freundliches und aufrichtiges Wesen, worin sie die wahre christliche Liebe erkennen, die suchen sie. Die Wahrheit ist ihr Zweck und die Vernunft ihr Wegweiser.

Die Freimaurer, die man jüngsthin als solche geschildert hat — der Verfasser sagt nicht, wer sie geschildert hat, aber die Hinweise auf die Tempelherrn und die Ritterorden deuten klar an, wen und was er meint — wird man an diesen Eigenschaften wohl schwerlich als solche erkennen. Die zu London dagegen kann man an ihrem Gepräge sehr wohl als solche erkennen.

Maler, die elende Abbildungen der Freimaurer entwerfen, stellen ihrem Verstande ein schlechtes Zeugnis aus; werfen solche Bilder nicht aber auch ein Licht auf den Wert ihrer Stiftung und auf die Vorteile, die aus einer solchen Schöpfung gezogen werden können?

Wer kann es wagen, diese vortrefflichen Leute — einige Zeilen später nennt sie unser Verfasser auch „die wahrhaften Brüder“ im Gegensatz zu den „falschen Brüdern“ — mit jenen abenteuerlichen Kabbalisten, Schwarzkünstlern, Talmudisten und Sterndeutern in eine Linie zu stellen?

Die Versammlungen der (wahren) Freimaurer dienen nur dazu, daß sie ihr Glück im eigenen Gemüt suchen und finden: sie sind hierin angebrannten Kohlen gleich, welche ihre Hitze weit besser behalten, wenn sie vereinigt beisammen sind, als wenn man sie auseinander zerstreut. Sie schätzen das Vergnügen des Gemüts weit höher als die sinnliche Wollust, welche andere pflegen. Auch haben die „wahrhaften Brüder“ vor einander keinerlei Geheimnisse, wenn sie auch Außenstehenden nicht alles offenbaren.

Das wahre Ziel der Sozietät der Freimaurer ist, die Menschen zu lehren, über das Schicksal zu siegen, sodaß sie, um mit Virgil zu reden, „von aller Furcht befreiet durch das Getöse der Hölle selbst nicht können erschüttert werden“. Und man gibt den Brüdern zu erkennen, welches die rechten Mittel sind, um mit dem Schicksal zufrieden zu leben, es möge beschaffen sein, wie es wolle. Vor der Tyrannei und den Irrtümern der Welt will die Gesellschaft ihre Glieder unter die schützenden Flügel der Freiheit und der Wahrheit führen.

Um dieser Ziele willen kommen die wahren Maurer in ihren Logen zusammen, nicht aber um die Bacchus-Feste gewisser Ritter vom Becher oder lichtscheuer Schwärmer zu feiern; die wahren Logen sind keine Calotten-Versammlungen[1]) noch Zusammenkünfte, wo man unnatürlicher Wollust die Zügel schießen läßt.

„Die wahre Brüderschaft ist eine Akademie, deren Mitglieder weiter nichts als das Vergnügen des Gemüts und die Beruhigung der Leidenschaften suchen . . . .“ „In der wahren Gesellschaft findet man eine Schule des Wissens, der Künste und der guten

[1]) Anspielung auf das Regiment der Calotte, dessen Stab in Paris lag.

Sitten, eine gelehrte Akademie, deren Mitglieder unterschiedlose Gaben besitzen . . . ."

In dieser Akademie werden alle, die ihr beitreten, dringend ermahnt, Plato und Sokrates in Ehren zu halten.[1])

Mit dieser Kundgebung hatte die Sozietät ihre Absage an die „Ritter vom Becher" deutlich genug ausgesprochen und eine klare Grenzscheide war aufgerichtet.

Beide Schriften, sowohl diejenige Ramsays, die den Ursprung „unserer Gesellschaft" — man beachte die Anpassung, die in dem Gebrauch dieses Ausdrucks liegt — in den Ritterorden erkennt, wie die Apologie, die das Vorbild der Sozietät in den älteren Akademien sucht, lassen den Kundigen vieles zwischen den Zeilen lesen. Wir lassen die Andeutung, daß die „betrügerischen Federn" die Schlüssel zu den Archiven der Freimaurer nicht besitzen, auf sich beruhen. Wichtig aber ist die Feststellung, daß die „wahren Brüder" vor einander keine Geheimnisse haben. Die Mitglieder des neuen freimaurerischen Ritterordens hielten, wie wir wissen, die wichtigsten Dinge vor einander geheim; denn sie besaßen im Gegensatz zu den „wahren Brüdern", aber in Übereinstimmung mit den rektifizierten Ritterorden der katholischen Kirche, geheime Obere. Die Richtigkeit der Andeutung, daß in dem neuen Orden abenteuerliche Kabbalisten, Schwarzkünstler, Sterndeuter und andere lichtscheue Schwärmer ihr Wesen trieben, wird sich weiter herausstellen.

Besonders wichtig aber ist, daß die Apologie die Alleinslehre des Platonismus als die Grundlage bezeichnet, auf der alle Schlüsse aus Urteilen der Freimaurer aufgebaut werden, und sich auf die Worte Christi beruft, wonach wir „in Gott leben und weben und sind". Auch die Anhänger der „wahren Gesellschaft" bekennen sich zur christlichen Liebe, aber sie verstehen das wahre Christentum anders als die Kreuzritter.

Ebenso aber ist aus der Ramsayschen Schrift für den Kundigen viel zu lernen.

---

[1]) Wir haben hier eine gleichzeitige Übersetzung des französischen Originals, nämlich die in der Schrift „Gründliche Nachricht von den Freimaurern nebst angehängter historischer Schutzschrift". Frankfurt a. M., Andreae, zweite Auflage 1740, enthaltene Übertragung benutzt, da das Original nicht zu erhalten war. Die Relation ist auch in den Jahren 1743 und 1764 als Anhang des Konstitutionenbuchs bei Andreae erschienen.

Nach den Erfahrungen, die Ramsay in seinem Verkehr mit dem Kardinal Fleury gemacht hatte, wird man die Anspielungen seiner Rede verstehen, die sich auf den angeblichen Charakter der Loge als einer „Königlichen Leibwache“ beziehen.

Gleichwohl forderte die französische Regierung, ehe sie aus ihrer ablehnenden Haltung heraustrat, bessere Garantien, als sie ihr die Großmeisterschaft des Lord Derwentwater zu bieten schien. Etwa ein Jahr nach dem erwähnten Briefwechsel zwischen Fleury und Ramsay legte der Schotte Karl Radcliffe Derwentwater sein Amt nieder und am 24. Juni 1738 ward von den Pariser Stuart-Logen der Herzog von Antin zum Großmeister gewählt. Louis de Pardaillac de Goudrin, Herzog von Antin († 1757) war der Sohn des bekannten gleichnamigen Günstlings Ludwigs XIV., der im Jahre 1736 gestorben war. Der Sohn war wie der Vater am Hofe und in der Hofgesellschaft zu Paris eine bekannte Persönlichkeit, ein Mann zugleich, der in der Leibwache des Königs eine militärische Stellung bekleidete.

Unter der Leitung dieses Herzogs konnte die französische Regierung in der Tat hoffen, daß der neue Orden dem Könige und dem Kardinal nur nützen werde.

Nach Antins Tode richtete sich das Auge der leitenden Persönlichkeiten für die Nachfolgerschaft auf zwei Männer, nämlich auf den natürlichen Sohn des dem Hofe nahestehenden Königs von Polen und Kurfürsten von Sachsen, den Grafen Moritz von Sachsen (geb. 1696), der seit 1720 in französischen Diensten stand und der 1741 in Böhmen im Felde gestanden hatte, und auf Louis Bourbon-Condé, Graf von Clermont († 1771) einen Prinzen von königlichem Geblüt, der einst die geistliche Weihe empfangen hatte, auch Kirchenfürst gewesen war, bis er vom Papst Dispens erhielt und in eine geistlich-weltliche Tätigkeit eintrat. Er stand dem Könige und dem Hofe sehr nahe und hatte das Amt, dem Könige täglich bei dem Levé, bei dem stets Ordensritter vom h. Geist in Ordenstracht funktionierten, das Hemd zu reichen.[1]) Die am 11. Dezember 1743 erfolgte Großmeisterwahl ergab für letzteren die Mehrheit und fünfzehn in Frankreich bestehende Stuart-Logen — es gab auch Logen anderer Systeme in französischen Städten — erkannten von nun an den Grafen von Clermont als ihren Großmeister an.

[1]) Prinz Reuß und Geusau waren Augenzeugen, s. Büsching, a. a. O. II, 78.

In dieser Periode ward die „Reform", die nach Ramsays Andeutungen um 1738 begonnen hatte, d. h. der Anschluß an die Ceremonien der Kreuzfahrer und Ritter, erfolgreich weiter geführt und von jetzt an tritt uns der „hohe Orden des heiligen Tempels" — so nannte sich der freimaurerische Ritter-Orden selbst — in festen Formen entgegen. Es sind dieselben Formen, die die übrigen rektifizierten Ritterorden übten — selbst die Regel des h. Bernhard kehrt darin wieder — und die den Bräuchen der „Dritten Orden" bis in alle Einzelheiten entsprachen.

Wir besitzen ein Aktenstück aus der Zeit nach 1751 — es ist eine in der Loge in Metz gebrauchte, aber offenbar allen Stuart-Logen zugegangene allgemeine Instruktion, die nur zufällig in Metz erhalten geblieben ist — aus welchem die Formen und die Überlieferungen, wie sie damals gutgeheißen waren, klar erkennbar sind.[1]) Es ist ausgemacht, heißt es in dem Dokument, daß der Orden der freien Maurer ein Ritter-Orden war, ein Teil der Hospitaliten des h. Lazarus und des h. Johannes von Jerusalem. „Wir, nämlich wir Franzosen, fährt der Verfasser fort, würden vielleicht diesen Orden ohne das Mißgeschick von Jacob Stuart II., König von England, nur vom Hörensagen kennen. Unter den mit König Jacob II. nach Frankreich flüchtenden Getreuen war ein Herzog, dem König Ludwig XIV. die Herrschaft Aubigny schenkte; hier gründete dieser Herr die erste Loge und hier nahm er zuerst den Herzog von Antin — es ist der Vater des im Jahre 1738 gewählten Großmeisters gemeint — auf. Aber seine größte Ausbreitung in Frankreich hat der Orden erst unter dem Grafen von Clermont erreicht, der 1743 Großmeister wurde. Jetzt bestehen, heißt es weiter, unter der Großloge von Frankreich in Paris 27 patentierte Logen, ferner gibt es Logen zu La Rochelle, Orleans, Marseille, Amiens, Toulouse, Montpellier, Lyon, Lille, Metz, Straßburg u. s. w., die regelmäßige Logen sind. Außerdem aber gibt es noch eine Anzahl unregelmäßiger Logen, welche von der Großloge des Grafen Clermont nicht anerkannt sind."

Diese „unregelmäßigen" Logen unterscheiden sich nach unserem Verfasser von den übrigen dadurch, daß sie nur drei Grade anerkennen. „Allein" — so fährt die Instruktion fort — „es ist erwiesen, daß der Orden zu allen Zeiten aus neun Graden

---

[1]) Kloß, Geschichte der Freimaurerei in Frankreich. I, 72.

bestanden hat. Einer dieser hohen Grade ist von einem Fürsten, welchen die Welt bewundert, dem Ritterorden entnommen.[1]) Dieser Fürst hat geruht, sogar auf seinen Münzen die Abzeichen der Freimaurerei anbringen zu lassen“.

Wer dieser Fürst gewesen ist, sagt unser Verfasser nicht. Wohl aber wissen wir aus einem Briefe des Herzogs von Perth an Lord Ogilvie vom 30. September 1745, daß der Prätendent Karl Edward, der damals erfüllt von Siegeshoffnungen in Schottland angekommen war, zu Edinburgh im Schloß zum Großmeister des Ritterordens vom h. Tempel erwählt worden ist und daß er, der in vollem Ornat der Ordens-Ritter der Versammlung beiwohnte, das Gelöbnis tat, den Tempel wieder herzustellen, höher und herrlicher, als er zur Zeit Wilhelms des Löwen gewesen sei.[2])

Allerdings war Karl Edward nicht der einzige katholische Fürst, der in jenen Jahren Versammlungen des hohen Ordens vom h. Tempel gut hieß.

In Lothringen, das für die Unternehmungen der Stuarts gegen England seit Jahren unter französischer Zulassung gleichsam als Operationsbasis diente, war um jene Zeit König Stanislaus von Polen Landesherr geworden. Stanislaus war, wie man weiß, der Schwiegersohn König Ludwigs von Frankreich, unter dessen Augen der Prinz von königlichem Geblüt, Louis Bourbon-Condé, seit 1743 Großmeister des Ordens geworden war.

Zu Anfang 1738 beschlossen die Ritter und Freimaurer in Luneville, wo der König zu residieren pflegte, ein großes maurerisches Fest zu veranstalten, und sie hatten das Glück, auf die Einladung, die sie zum 12. Februar 1738 an König Stanislaus hatten gelangen lassen, eine zusagende Antwort zu erhalten. Der Thron-Sessel für den König war aufgestellt und alles aufs festlichste hergerichtet, als im letzten Augenblick eine plötzliche Absage erfolgte. Gleichwohl versammelten sich die Ritter in vollem Ornat der weißen Mäntel, wie sie im Orden vorgeschrieben waren. Aber der Maurer-Schurz ward in der Versammlung nicht getragen, ebenso wurde die Kelle, welche die Brüder zu tragen pflegten, weggelassen und bei der Tafel erschienen die üblichen Nachbildungen der maurerischen Symbole nicht auf dem Tisch.

---

[1]) Hier wird also die Erfindung eines Grades seitens der Stuarts und dessen Herübernahme aus den Ritterorden in aller Form behauptet.

[2]) Der Brief des Herzogs von Perth ist wörtlich abgedruckt in Freemasons Magazine 1862, S. 256 (Sept. 27).

König Stanislaus hatte gewünscht, daß diese Bräuche bei einem Fest, dem er beiwohnen wollte, unterlassen würden. Trotz des Ausbleibens des Königs fand die Versammlung mit großer Feierlichkeit statt.[1])

Karl Edward, König Stanislaus, Prinz Louis Condé und alle anderen katholischen Fürsten, die sich an die Spitze des Freimaurer-Ritterordens stellten, fanden die Tatsache vor, daß die höchste Instanz ihrer Kirche, deren gehorsame Söhne sie waren, im Jahre 1738 „die Gesellschaft, die sich die Brüderschaft der Freimaurer nennt", mit dem Bannfluch belegt und alle Mitglieder mit der Strafe der Exkommunikation bedroht hatte. In Konsequenz dieser Sachlage wurde in denselben Wochen, wo der König von Polen die Einladung zum Feste des Ordens der Freimaurer in Luneville annahm, in den Kirchen Polens die päpstliche Enzyklika In eminenti wider „die Gesellschaft, die sich die Brüderschaft der Freimaurer nennt", verkündet und kurze Zeit später schritt die römische Inquisition überall, wo sie dazu Gelegenheit fand, gegen die „Gesellschaft" ein.

Man hat in diesem Verhalten der Kurie einen inneren Widerspruch gefunden, unseres Erachtens doch nicht mit vollem Recht.

Der „hohe Orden des h. Tempels von Jerusalem", dessen Großmeisterwürde Karl Edward im Jahre 1745 übernommen hatte, ist von der Kurie niemals verboten und die Mitgliedschaft desselben niemals unter Strafe gestellt worden.

Um einen vollen Einblick in diese Verhältnisse zu gewinnen, muß man sich an die Organisation der rektifizierten Ritterorden erinnern, die wir oben geschildert haben. Diese Orden besaßen, wie alle anderen verwandten Orden und Kongregationen, Novizen, die keine Vollmitglieder, also im eigentlichen Sinne noch nicht Mitglieder waren.

Indem die Personen, welche lediglich die Maurer-Grade erhalten hatten, im hohen Orden des h. Tempels Stellung und Namen von Novizen besaßen, waren sie ebenfalls im eigentlichen Sinn keine Mitglieder des Tempelherrn-Ordens und eine Enzyklika, die sich gegen die Gesellschaft oder Brüderschaft der Freimaurer wandte — man achte auf die Namen — traf den Orden der Tempelherrn keineswegs, selbst wenn derselbe im Novizen-Grade gewisse

[1]) Gründliche Nachricht von den Freimaurern etc. Frankfurt a. M. 1740.

Namen und Bräuche der Maurer, die ja an sich eine Äußerlichkeit waren, die man zulassen konnte, beibehalten hatte. Jedenfalls besaßen diejenigen, die die Rittergrade erlangt hatten, nach dieser Auffassung das Recht, zu bestreiten, daß sie Freimaurer seien, zumal wenn man innerhalb des Ordens Vorsorge getroffen hatte, daß in dem Ritter-Grade keine maurerischen Gebräuche geübt wurden, und wenn bei der Initiation eine Absage oder Lossagung von letzteren angeordnet und vorgesehen war.

Nach den Gesetzen der rektifizierten Ritterorden waren, wie wir sahen, Männer fürstlichen Geblüts und zwar ebenso weltliche wie Kirchenfürsten, ipso jure, sobald sie den Antrag stellten, volle Mitglieder oder Ritter, d. h. sie brauchten weder die Novizen-Grade zu durchlaufen, noch brauchten sie sich der Initiation als Ritter zu unterwerfen. Konnte man solche Prinzen, die niemals in die Freimaurergrade, d. h. in die Novizen-Grade des hohen Ordens vom Tempel aufgenommen waren, zu der Gesellschaft der Freimaurer zählen, welche in der Enzyklika von 1738 verflucht worden war?

Man hat sich darüber gewundert, daß einzelne Fürsten, wie z. B. der streng katholische Herzog Karl von Kurland, der in seinem Lande Ritter-Logen konstituierte, gelegentlich verneint hat, Freimaurer zu sein. Es ist dies u. E. nach den bestehenden Ordnungen des hohen Ordens vom Tempel mit Unrecht geschehen: in gewissem Sinne allerdings war der Herzog Maurer, in gewissem Sinne war er es aber auch nicht.

Karl Edward aus dem Hause Stuart hat im Jahre 1777 mündlich und im Jahre 1780 schriftlich erklärt, er sei nicht Freimaurer und habe es nach dem Willen seines Vaters niemals werden dürfen. Derselbe Fürst hat aber in seiner Eigenschaft als Großmeister des hohen Ordens vom h. Tempel, nachdem er den Herzog von Ostgothland schon früher zu seinem Statthalter für die Ritter- und Freimaurer-Logen des Nordens ernannt hatte, am 1. Dezember 1783 den König Gustav VI. von Schweden nach des letzteren eigenem Zeugnis zum Coadjutor und Nachfolger im Großmeistertum des Freimaurer-Ordens ernannt und sich dafür Gegenleistungen versprechen lassen.[1])

---

[1]) Alfred von Reumont, die Gräfin von Albany, Berlin 1860 I, 239.

Seitdem Karl Edward die Großmeisterwürde übernommen hatte, war die „Reform", die Michael Ramsay mit viel Geschick und Glück in die Wege geleitet hatte, im wesentlichen erreicht. Für den Fortgang der Sache kam jetzt alles darauf an, ob Karl Edward König von Großbritannien wurde oder nicht.

Als Großmeister des h. Ordens des Tempels stand der Prätendent der Idee nach an der Spitze aller Logen und aller Freimaurer der Welt. Man durfte hoffen, daß sich allmählich die Erkenntnis von der Notwendigkeit der großen „Reform" in allen Logen, auch in denjenigen, die einstweilen abseits standen, Bahn brechen werde. In demselben Augenblick, wo sich die Kurie mit dem ganzen Gewicht ihrer Macht gegen die „Gesellschaft der Freimaurer" erklärte, erhob sich unter dem vielversprechenden Protektorate eines Fürsten, der ihr Verbündeter war, der neue Ritterorden, der alle Bräuche der Maurer und noch viel mehr in sich enthielt. Die Möglichkeit trat in den Gesichtskreis, die bisherigen Protektoren der Freimaurer — dazu gehörten außer dem Hause Hannover seit 1740 auch der König von Preußen — aus dem Sattel zu heben, und die gesamte Organisation der freien Maurer allmählich in ein nützliches Organ katholischer Fürsten und Staaten und in eine weltlich-geistliche Kongregation zu verwandeln.

Diese „Reform" konnte ihr Ziel im vollen Umfange freilich nur dann erreichen, wenn es gelang, in die Kreise der bereits bestehenden Logen einzudringen.

Zwar bot die in den rektifizierten Ritterorden längst bekannte Einrichtung der unbekannten Oberen, die in den Ritterorden der Stuart-Logen mit übernommen ward — die Logen englischen Systems kannten sie, wie oben bemerkt, nicht — die Möglichkeit einer noch tieferen Verschleierung, als sie anderwärts ausführbar war, aber der Gebrauch dieses Mittels schien noch nicht ausreichend, um die letzten Ziele in den protestantischen Staaten und Ländern zu erreichen; wichtiger war es noch, die bisher geltenden Prinzipien hier allmählich umzudeuten und sie ihres bisherigen Inhalts zu entkleiden.

Der bisherige Kampf für die Glaubensfreiheit, der ebenso die Sozietät der Maurer wie alle älteren Sozietäten charakterisiert, paßte ebenso wenig wie die übrigen Grundanschauungen der Brüderschaft in das System des Tempelherrn-Ordens und es läßt sich daher beobachten, daß unter dem Einfluß des Prätendenten,

der selbst der Alchymie, der Kabbalistik und der Magie eifrig ergeben war, diese sogenannten geheimen Wissenschaften mehr und mehr in den Mittelpunkt der Logen-Arbeiten traten und daß die Ausdeutung alter und neuer Symbole in mehr oder weniger kirchlich-christlichem Sinn die Geister mehr und mehr gefangen nahm.

So entstanden seit der Mitte des Jahrhunderts die im engeren Sinne sogenannten geheimen Verbindungen, gegen die sich die Abneigung weitester Kreise, insbesondere aber der echten Maurer selbst, richtete. Niemand hat, wie man weiß, heftiger gegen diese geheimen Gesellschaften geeifert, als Herder, der selbst Maurer gewesen ist.

Vom Jahre 1750 an sehen wir den bisher gesunden Organismus der alten Sozietäten wie durch Fieberanfälle geschüttelt. Heftige innere Kämpfe und schwere Irrungen beherrschten alle Kreise und es war, als ob man das Eindringen eines gefährlichen Fremdkörpers in allen Fasern empfinde. Heftige Zuckungen traten ein, aber schon nach wenigen Jahrzehnten zeigte es sich, daß die Brüderschaft, die ehedem so manchem Sturm der Verfolgung siegreich Trotz geboten hatte, auch diesen in der Stille schleichenden Gegnern gewachsen war.

Vor allen Dingen trat dasjenige politische Ereignis nicht ein, auf dessen Eintritt die Berechnungen der Protektoren des Tempelherrn-Ordens beruhten: das Haus Stuart gelangte nicht in den Besitz der englischen Krone. Trotzdem standen auch nach der Niederlage der Stuarts bei Culloden im Jahre 1745 sehr starke Mächte hinter der neuen Organisation und zwar nicht bloß der französische Hof, der sich seit der Wahl des Grafen von Clermont den maßgebenden Einfluß gesichert hatte, sondern auch die Männer, die den Hof wie den Grafen zu leiten gewohnt waren. Aber dieser Hof und seine Günstlinge, die nach wie vor in allen Rittergraden des Tempelherrnordens den Ton angaben, standen in jenen Menschenaltern weder geistig noch sittlich hoch genug, um ein so schwieriges Unternehmen, wie die geplante „Reform“ einer alten und weitverbreiteten Organisation es war, erfolgreich durchzuführen.

Die Andeutungen der oben erwähnten Apologie über den sittlichen Verfall, der sich gerade in den Rittergraden zeigte, entsprechen den geschichtlichen Tatsachen.

Unter diesen Umständen erhob sich allmählich innerhalb des neuen Ritterordens selbst eine Reaktion, die denen sehr unerwartet kam, die das meiste für die Ausbreitung des Ordens getan hatten. In den uns erhaltenen Instruktionen kehrt die Anweisung an die Ritter wieder, in den bereits vorhandenen älteren Sozietäten Freunde zu suchen. Das geschah denn auch, und unter der Maske der Freundschaft und unter dem Vorgeben, die Inhaber des „wahren Geheimnisses" zu sein, drangen die Ritter des h. Lazarus und des h. Geistes (meist Konvertiten) als „Ritter des Tempels" sowohl in die älteren Sozietäten, wie in die „Sozietät der Maurer" zahlreich ein, „rektifizierten" (wie sie sagten) diese Gesellschaften und verschafften ihnen ein Patent als Ritter-Logen.

Diese Tatsachen, die sich trotz des Schleiers, unter dem sich die Dinge vollzogen, an manchen Orten aktenmäßig nachweisen lassen, muß man sich vergegenwärtigt haben, wenn man die weitere Entwickelung verstehen will. Es gab fast überall in den „rektifizierten" Logen seit 1740 zwei Gruppen, die um den entscheidenden geistigen Einfluß rangen. Da zeigte es sich nun, daß in der Tat in manchen Ländern, wie z. B. in Kursachsen, der Geist der rektifizierten Ritterorden die Oberhand gewann; aber es wurde ebenso klar, daß in anderen Ländern, wie z. B. in Schweden und Dänemark, die durch den Glanz hoher Namen zunächst geblendeten Mitglieder der alten Gesellschaften keineswegs gewillt waren, ihre Überzeugungen den Rittern des Tempels zum Opfer zu bringen. Richtig ist allerdings, daß eine Anzahl von Tempel-Rittern dem Beispiel der Lazarus-Ritter u. s. w. folgten, ihren protestantischen Glauben abschwuren und katholisch wurden, aber die große Mehrheit der Mitglieder hielt nicht bloß mit Zähigkeit an den alten Überzeugungen fest, sondern es gelang ihnen sogar, manche Tempel-Ritter auf ihre Seite zu ziehen.

So erstand mehrere Menschenalter hindurch im Innern des Tempelherrnordens ein schweres geistiges Ringen, das vielfachen inneren Unfrieden zur Folge hatte, dessen schließliches Ergebnis aber war, daß nicht die Tempelherrn den Maurerbund, sondern umgekehrt der letztere die Tempelherrn völlig aufsog und mit seinem Geiste durchtränkte.

Johann Georg Scheffner.[1])

Ein Lebensbild aus dem Zeitalter von Deutschlands Erhebung

von

Dr. Paul Stettiner in Königsberg.

Wie ein Königsberger Orakel geehrt, noch ein Übriger aus jener berühmten Schar der Herder, Hamann, Hippel, Kant, jetzt schon hoch in den Siebzigern mit schneeweißen Locken seinen schlanken hohen Leib noch gerade tragend und durch Lebendigkeit und Witz Königsbergs Lust und Ehre; ja geistreich und witzig, sprudelnd und sprühend von geistreichen Einfällen war der liebenswürdige Greis. So schildert den 77jährigen Greis Ernst Moritz Arndt, der auf seinen Wanderungen mit dem Freiherrn vom Stein Scheffner in Königsberg kennen lernte. Ungewöhnlich war die Lebensstellung, die Scheffner einnahm, und während die große Zahl seiner Dichtungen und Aufsätze längst vergessen ist, denken die Historiker von Pertz bis Treitschke in auszeichnenden und ehrenvollen Ausdrücken dieses Ostpreußen, dieses eingefleischten Preußen, wie er sich selbst nennt, der, das Klima abgerechnet, sein Vaterland über alles liebte. Wenn je bei einem Manne, so gilt für ihn Goethes Wort: „Nicht insofern der Mensch etwas zurückläßt, sondern insofern er wirkt und genießt, und zu wirken und genießen anregt, bleibt er von Bedeutung."

Man hat das Leben dem Aufenthalte in einem Badeorte verglichen; wenn man ankommt, rüstet eine Reihe von Badegästen zur Abreise, und knüpft nur oberflächlich die Bekanntschaft an. Mit einer zweiten Generation leben wir uns ein und eine dritte zieht ein, wenn wir die Koffer zur Abreise packen. Wie anders sah die Königsberger Jugend im Jahre 1820, dem Todesjahre Scheffners, aus, als im Jahre 1736, als Scheffner am 8. August

[1]) Als Quelle für sein Leben dient in erster Linie die mehrfach aufgelegte Selbstbiographie „Mein Leben, wie ich Johann George Scheffner es selbst beschrieben", Königsberg 1821. Dazu „Nachlieferungen zu meinem Leben nach bestem Wissen stets mit kräftigem Wollen, oft mit schwachem Können" von Johann George Scheffner, Leipzig 1884. Ferner Rudolph Reicke, Aus dem Leben Scheffners, Altpreußische Monatsschrift, Band I, Königsberg 1864, S. 31-58. Vergl. Blätter für literarische Unterhaltung 1823, S. 284.

als Sohn eines schlichten Domänenpächters geboren wurde. Zu jener Zeit fällte Friedrich der Große sein hartes Urteil über Ostpreußen und Königsberg, das besser Bären aufziehen als zu einem Schauplatz der Wissenschaft dienen könne. Müßiggang und Langeweile scheinen die Schutzgötter der Stadt zu sein. Dies Land, das so gut angebaut, so fruchtbar an Pferden, so bevölkert ist, bringt nicht ein einziges denkendes Wesen hervor. Dieses harte Urteil Friedrichs des Großen findet in manchem Ausspruch von Königsberger Zeitgenossen seine Bestätigung. Borussi nihil scribunt, nihil sciunt hieß es damals. Auf der Universität wütete der erbitterte Streit zwischen den Pietisten und den Orthodoxen und auf dem Huldigungslandtage vom Jahre 1740 überreichten die Pietisten Beschwerden mit der wunderlichen Anschuldigung, daß der orthodoxe Professor Salthenius einen Pakt mit dem Satan abgeschlossen und einen Jüngling zu gleichem Vertrage verführt habe. Im Geburtsjahre Scheffners schreibt der Professor Bock: „Wie bekannt, lebe ich hier an einem Orte, wo nunmehr fremde Bücher und Schriften nicht anders als die Kometen uns nach langen Jahren zu Gesichte kommen". Doch fehlen schon in der Jugendzeit Scheffners nicht Merkmale einer leichten Besserung des geistigen Klimas der Stadt.[1]) Ein leistungsfähiges und dauerndes Theater wurde eingerichtet, populäre Aufsätze der Professoren erschienen in wöchentlichen Intelligenzblättern, man trieb Übungen in deutscher Sprache und Poesie an der Universität, ein Freund Gottscheds, Flottwell, gründete die deutsche Gesellschaft; Beziehungen zu Gottsched und seiner Gemahlin führten zur Gründung einer Frauenzimmer-Akademie. Auch der Buchhandel begann sich zu heben. Doch dürfte Scheffners Jugendzeit im Elternhause wie in der Schule keine besonderen Anregungen ihm geboten haben. Im 16 Jahre bezog er die Universität, in der gerade die Wissenschaften, die Scheffner später bevorzugte, wie Gewerbskunde und Volkswirtschaft fast unbekannt waren. Wirklich bedeutende Lehrer hat Scheffner nicht gehabt, zumal da er Kants Vorlesungen nicht besucht hat. Fern vom lauten akademischen Treiben, ein Erzengel der Ordnung, wie ihn Hamann nennt, damals fast prüde in seinen Anschauungen dem schönen Geschlecht gegenüber, trat er frühzeitig in die Drei

[1]) Vergl. Benno Erdmann, Martin Knutzen, ferner Gottlieb Krause, Gottsched und Flottwell S. 18, S. 23-24, S. 48 ff. und meine Schrift Aus der Geschichte der Albertina, Königsberg 1894, S. 42 ff. und S. 48.

Kronenloge in Königsberg ein, wenn er auch erst spät ein tätiger Freimaurer wurde.

Bedeutend für ihn war dann der Eintritt in das Haus des Kriegsrats L'Estocq, der ihn mit seinem Neffen, dem später durch den Erfolg bei Eylau berühmten General in sein Haus nahm. Die Gattin des Kriegsrats, Marie Eleonore Hintz verw. Reussner, bildete schon als Besitzerin der Hof- und akademischen Druckerei einen Mittelpunkt des geistigen Lebens Königsbergs und hier von der feingebildeten Frau und den dort verkehrenden angeblichen Meistern der Verskunst, den Professoren Pietsch und Bock, empfing Scheffner jene unglückliche, weil unerwiderte Liebe zur lyrischen und epischen Muse, der er bis zum letzten Tage seines Lebens treu blieb. Er spricht bisweilen mit liebenswürdiger Ironie von seinem Versebandwurm.[1])

Im Jahre 1757 trat Scheffner nach Vollendung seiner juristischen Studien als Sekretär in das Haus des Herzogs von Holstein-Beck ein, weil er den Staatsdienst während der russischen Okkupation vermeiden wollte. Hier vermutlich erwarb er im Verkehr mit den Töchtern des Hauses, bei anregenden Unterhaltungen über mannigfache Lesefrüchte, eine große Lebensleichtigkeit. Die russische Okkupation Ostpreußens während der Jahre 1758—1762 griff nach Scheffners Urteil tiefer in das Leben Königsbergs ein, als man glaubt. Ihn lockten aber weniger die Bälle, die der russische Gouverneur Königsbergs Suworoff, der Vater des bekannten Feldmarschalls, gab, nicht die Mode des Punschtrinkens, die die Russen einführten, sondern er empfand namentlich nach dem Umgang mit gefangenen preußischen Offizieren innige Sehnsucht, dem bedrängten Vaterlande zu helfen.

Damals sang er an dem Geburtstage des großen Friedrich:

„Heil dir! Europens Kriegesgott,
Ach könnten wir dich seh'n!
Ein Leben ohne dich ist tot;
Wer für dich stirbt, stirbt schön".

Im Jahre 1761 eilte er mit seinem Freunde David Neumann, dem später berühmt gewordenen Helden der Festung Kosel, zum Heere Friedrichs und hat dann seine Leyer und sein Schwert zwei Jahre in den Dienst des Königs bei den Feldzügen in Pommern und Schlesien gestellt. Trotz vielfacher Entbehrungen und harter

---

[1]) Vergl. Nachlieferungen zu meinem Leben, S. 94.

Strapazen, einmal sogar leicht verwundet, als er offizierlose Grenadiere zum Angriff führte, fand er doch Zeit zum Studium und zur Lektüre.[1]) Als er bei Breslau lagerte, sandte er ein kleines Gedicht an Lessing:

Ich, den Kriegstumult hier im Lager umschwirrt,
Wo ein Staubgewölk mir Breslaus Türme verhüllt,
Ich, den Phöbus entzückt, ohne sein Priester zu sein,
Kenne drum, Lessing, Dich doch.[2])

Er erhielt von Lessing auf seinen Wunsch reichlich Bücher. Als er auf seinen Feldzügen mit seinem Regiment in die Nähe von Leipzig kam, lernte er Gottsched kennen, mit dem er verwandt war und mit dem er schon früher durch Briefe verkehrt hatte.[3]) Gottsched hatte Scheffners Gedichte einer freundlichen Besprechung gewürdigt: Schade, daß ein so edler Geist nicht solche Steine des Anstoßes vermeiden will, will sag ich, denn er kann es gewiß, so schreibt der gefürchtete Diktator. In seiner Biographie urteilt Scheffner sehr ungünstig über ihn: Ich besuchte einen weitläufigen Verwandten, den einst stark berufenen Professor Gottsched, dessen steife, finstere, antipreußisch gesinnte Gattin mir im Gespräche besser gefiel als der Herr Gemahl bei seiner Anhänglichkeit an den König. Grenzenlose Eigenliebe hatte ihn gegen alles Geschoß der Kritik festgemacht, seine mit französischer Belesenheit ausgespickte Unterhaltung war seines lauten Organs ungeachtet nicht eindringend . . . [4]). Nach dem Frieden wurde der im Kriege als Fähnrich dienende Scheffner Leutnant in der Berliner Garnison. Während seines Aufenthaltes in Berlin lernte Scheffner die kleinen Götter des Märkischen Parnasses, wie Ramler, die preußische Sappho Anna Karschin kennen, der, wie Scheffner sagt, ihr schon erreichtes Alter und ihre natürlich unvorteilhafte Gesichtsbildung erlaubten, ohne Verdachtserregung gegen ihre Tugend zu jungen Männern auf die Stube zu kommen. Bei dem Probst Süßmilch lernte er Moses Mendelssohn kennen, dessen haarspaltende Philosophie und manche pädagogische Gesinnungen ihm nicht

---

[1]) Vergl. Gottlieb Krause, Friedrich der Große und die deutsche Poesie, Halle a. S., 1884, S. 44 ff.

[2]) Vergl. Lebensbeschreibung, S. 99.

[3]) Vergl. Gottlieb Krause, Gottsched, Schönaich und der Ostpreuße Scheffner in der Zeitschrift: Für vergleichende Literaturgeschichte von Max Koch, X, S. 453 ff.

[4]) Vergl. Mein Leben, S. 96 ff.

behagen wollten. Durch ein hartes Urteil seines Generals verletzt, nahm er seinen Abschied und suchte seine juristischen Kenntnisse zu einer Anstellung im Zivildienste zu verwerten.[1]) In Berlin hatte er geheiratet und führte mit seiner Gattin Susanne Elisabeth Bouisson bis über die goldene Hochzeit hinaus ein glückliches Leben.

Im Jahre 1764 ging er nach Königsberg zurück. Nach einer kurzen Probezeit bei der Königsberger Kammer ward er Kriegs- und Steuerrat im Jahre 1767 in Gumbinnen. Von hier aus blieb er in literarischer Verbindung mit dem Buchdrucker und Verleger Philipp Christoph Kanter, dessen politische und gelehrte Zeitungen er nach Hamann zeitweise redigierte Eine Meinungsverschiedenheit mit Herder, dem es bekanntlich schwer wurde, fremdes Urteil zu ertragen, führte zunächst zu einem schroffen Tadel. Herder nannte ihn in einem Brief an Hamann einen Narren[2]), dann schlug er aber in die von Scheffner zur Versöhnung dargebotene Hand freudig ein und hat mit ihm ohne persönliche Bekanntschaft einen lebhaften und anregenden Meinungsaustausch gehabt. Es ist überaus anziehend, die feinen und tiefen Gedanken über Lessings Laokoon, über Winckelmann, über Herders neue Schriften im Briefwechsel beider zu lesen. Als Scheffner in Gumbinnen die Stelle eines Kriegsrats mit 400 Talern Gehalt erlangt hatte, schrieb Herder in seinem Glückwunsch an ihn: Lassen Sie uns ohne Ceremonien und Gewissenszwang unsern Briefwechsel fortsetzen und Freunde sein, Sie, der Königliche preußische Kriegs- und Domänenrat in Gumbinnen, und ich, dürftiger Pastor in Riga. Sie ein Pfeiler des Staates und ich die kleine Zehe bei dem Leibe der christlichen Kirche. Launig ging Scheffner auf das Bild ein: Ein Pfeiler an einem gotischen Gebäude macht wenig Aufsehen, allein die Zehe eines Pigallischen Merkurs besieht jeder Kenner genau und findet sie schön und unentbehrlich. So verhält sich Ihr Freund, der Staatspfeiler zu Ihnen, der kleinen Zehe am Fuß der christlichen Kirche.[3])

Scheffner, der von Berlin und Königsberg an den Verkehr mit geistig hervorragenden Männern gewöhnt war, empfand die Verbannung in Gumbinnen um so schwerer. Viel besser dürfte

[1]) Vergl. Mein Leben, S. 114 ff.

[2]) Vergl. R. Haym: Herder nach seinem Leben und seinen Werken, Berlin 1880 Bd. I S. 209 ff. Briefe von Herder an Hamann, herausgegeben von Hoffmann, S. 31.

[3]) Scheffners Briefe und Herders Antworten in Joh. Gottfr. von Herders Lebensbild, herausgegeben von seinem Sohne E. G. v. Herder I, 2. S. 267 und S. 279, Erlangen 1846.

es ihm nicht nach seiner Versetzung nach Marienwerder ergangen sein, obwohl ihn der königliche Dienst nach der Einverleibung des polnischen Preußens außerordentlich in Anspruch nahm, da Friedrich II. in der ersten Zeit beinahe selbst der Chef der Kammer war. Mannigfache Erwägungen hatten Scheffner schon im Jahre 1774 den Gedanken nahegelegt, seinen Abschied zu nehmen, da gab ein unerwartetes Gewitter von oben, von Friedrichs Thron die Entscheidung. Die Kammer, wie man damals die Regierung nannte, hatte an den König das Gesuch gerichtet, die in Marienwerder stehende Schwadron Dragoner nach Bischofswerder zu verlegen, da die Wohnungen für die Räte sehr teuer wären. Der König, der solche Vorschläge von Zivilbehörden in militärischen Angelegenheiten haßte, schrieb an den schon schroffen Bescheid des königlichen Kabinetts folgende Randverfügung:[1]) „Ihr seid alle Narrens; meint ihr, daß ich um einen Kriegsrat, was eigentlich ein Dieb ist, der mit Beamten und Defraudeurs unter einer Decke sticht, meint Ihr, daß ich um solche Schlingels einen einzigen Dragoner umquartieren sollte, so betrügt Ihr Euch selbst. Unter 100 Kriegsräten kann man immer mit gutem Gewissen 99 hängen lassen, denn wann ein ehrlicher Mann unter sie ist, so ist es viel. Ich wünsche, daß der Herr Vorhoff unter der kleinen Zahl begriffen sei, aber ich wollte nicht davor schwören. Ein wenig modester gegen das Militarium.

Friedrich."

Scheffner legt im Kollegium den Entwurf einer würdigen Antwort vor. Wenn dem König an einem Dragoner mehr gelegen wäre, als an zehn Kriegsräten, so möge er letztere abschaffen, wenn aber eine unparteiische Untersuchung ihn von der Unbilligkeit seines Vorurteils überzeuge, so möge er den Kriegsräten eine Ehrenerklärung abgeben. Militärehre und Zivilehre hätten einerlei Empfindlichkeit, und es sei gewiß, daß der König eine

[1]) Die bisher nicht bekannte Randverfügung findet sich im Geheimen Staatsarchiv Berlin, Minüten R. 96 B. 73. Der Bescheid des Kabinetts lautete: „Über die Verlegung der Marienwerderschen Garnison nach Bischofswerder . . . . sind Allerhöchstdieselbe Majestät um so mehr befremdet und um so weniger zu reflektieren geneigt, da der p. Kammer dero Willensmeinung hierunter schon längst nicht unbekannt ist, und wie Seine Majestät so vornehme Idees von dero Schäkers von Kriegsräten gar nicht haben, als daß um ihnen mehrere Appartements und Bequemlichkeiten zu verschaffen Allerhöchst dieselbe Garnisons zu vermindern gemeint sein könnten". Der hier genannte Vorhoff war der Direktor der Kammer.

ähnliche Kränkung der Soldatenehre sehr schmerzlich empfinden würde. In der Kammer wußte man sehr gut, daß der König solche Antworten bisweilen sehr scharf zurückwies, und nahm dem Kriegsrat das Versprechen ab, unbedingt zu schweigen. Scheffner bat nun in einem französischen Briefe den König, ihm eine Pension von 200 Talern zu gewähren, indem er den eigentlichen Grund nicht klar zu erkennen gab: „Il est des evenemens, qui abiment tellement les forces, qu'ils les rendent incapables de repondre à la meilleure volonté, et comme je crois, que c'est manquer au Souverrain, que de continuer une carrière, lorsqu' on ne se sent plus les forces necessaires pour la fournir comme il faut, je me vois obligé de mettre ma charge aux pieds de mon Roi.[1])

Die Antwort des Königs, die schon lange bekannt ist, lautet: „Mihr müßte der Teufel plagen, daß ich en Kriegsrath Pension gebe, da noch so viel brav Offiziers ohne versorgt sünd. Die 200 Thaler wäre einem invaliden Offizier zu vergeben. Fr.„

Scheffner sagt in seiner Selbstbiographie, daß er diese Erzählung nicht mitteilen würde, wenn die Geringschätzung der Zivildienste durch Friedrich nicht allgemein bekannt wäre. Aber trotz dieses Unwillens über dies Verfahren des Königs täuschte ihn doch die Menschenverachtung des Königs, dieses Erbteil aller bedeutenden Staatsmänner, wie man gesagt hat, zu keiner Zeit über die unsterblichen Verdienste Friedrichs.[2]) Noch im Jahre 1809 hat er seinen König gegen Angriffe verteidigt und alljährlich feierte er den Todestag seines großen Königs.[3]) Im Jahre 1819 beging er ihn zum 24. und letzten Mal und meinte, daß den schon lange Gestorbenen, aber noch nicht Vergessenen, jeder wohl gern auferwecken möchte.

Im Jahre 1775 erwarb Scheffner ein Gut bei Tapiau, Sprintlack, und hat hier in ländlicher Zurückgezogenheit fast 20 Jahre hindurch gewirkt. Um so umfangreicher wurden seine Studien, die er über Macchiavelli und Montaigne bis zu den Zeitgenossen ausdehnte. Er wurde nie ein Zunftgelehrter, er vergleicht einmal die Wissenschaften mit dem Seestrande, auf dem es sich der

---

[1]) Vergl. die Lebensbeschreibung S. 156 ff. und Beilage A.

[2]) Vergl. Nachlieferungen S. 69 und S. 112.

[3]) Vergl. Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III, vorzugsweise aus dem Nachlaß von F. A. von Stägemann, herausgegeben von Franz Rühl, Band I, S. 138.

vielen großen Ansichten wegen angenehm wandeln läßt, obgleich es Triebsandstellen gibt, in die man mit Lebensgefahr versinken kann. Nur noch zwei Reisen führten ihn nach Berlin und Dresden, wo er mit dem Vater Theodor Körners zusammentraf. Nicolai gewann er bei seinem Aufenthalt in Berlin wenig Geschmack ab. Kotzebue lernte er damals kennen. Seinen Umgang, der später während des Aufenthaltes des übel berufenen Mannes in Königsberg beide einander näherte, fand er sehr anspruchslos, seine Unterhaltung angenehm, seine Ansichten mehrenteils sehr natürlich. Später, als er in hohem Alter Kotzebues Ermordung erfuhr, fand er sie abscheulich. Um den Herrn von Kotzebue, schreibt er in seinem Tagebuch, ist es nicht schade und gottlob, daß er nicht aufleben kann, weil er im letzten Falle sich seines wohl nicht erwarteten Märtyrertums freuen und dann seine Rabenfeder noch mehr gegen Preßfreiheit, Volksrepräsentation schärfen würde, indem er nicht sowohl der Sache wegen als aus dem Drange einer häßlichen Persönlichkeit haßte.[1])

Sein nächster Freund in der Heimat war Theodor Gottlieb Hippel. Es ist in diesen Blättern schon des merkwürdigen Mannes gedacht worden. Er war der Sohn eines Lehrers, der im aufsteigenden Lebenslaufe zum leitenden Bürgermeister von Königsberg emporstieg, der sich aus Armut zum Besitzer eines großen Vermögens und stattlicher Kunstsammlungen emporarbeitete und zugleich Kantianer und Dichter geistlicher Gesänge war.[2]) Halb Mystiker, halb Faun, bekämpfte er, der Junggeselle, die Ehelosigkeit und trat in seinen Schriften im Gegensatz zu seinem Freunde Scheffner als Vorkämpfer und Prophet der modernen Frauenbewegung ein. Seine Schriften erschienen stets ohne seinen Namen und wiederholt mußten sich Männer wie Kant, aber auch unser Scheffner dagegen öffentlich wehren, daß sie als Verfasser seiner humorvollen und gedankentiefen Werke angesehen wurden. „Wer einen Brief schreibt, muß glauben, er schreibe ihn an die Welt, und wer ein Buch, ich sage ein Buch schreibt, schreibe es einem guten Freunde, wenn man nicht in beiden Fällen alltäglich sein will.“ Und dieser eine, den Hippel in das Geheimnis seiner Schriftstellerei einweihte, war

[1]) Vergl. Mein Leben, S. 224 und Nachlieferungen S. 77.

[2]) Vergl. Emil Brenning: Theodor Gottlieb Hippel, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, XI, S. 257 ff. Biographie des Theodor Gottlieb von Hippel zum Teil von ihm selbst verfaßt, Gotha 1801, S. 320.

eben der Kriegsrat Scheffner. In seiner Selbstbeschreibung sagt Hippel: „Wie wenig wird die andere Welt zu mustern und zu ergänzen haben, um jene reine Freundschaft, jene Liebe im höheren Chor unter uns zustande zu bringen, welche diese Welt nicht kennt, die nur Teil und Erbe der Künftigkeit ist und vielleicht auch da nur ununterbrochen es sein kann. Ununterbrochen sage ich, denn ich habe mit Johannes Stunden und Tage gelebt, wo die reinsten Geister kein Bedenken gefunden haben würden, mitten unter uns zu sein. Diese Stunden waren die besten, die seligsten meines Lebens. Mein Leben ist nur Leben durch meine Freunde, so wie ich auch versichern kann, daß meine Autorschaft nur Scheffners dediziert gewesen". Die Briefe Hippels atmen oft die Leidenschaft eines zärtlich Verliebten, aber nach dem Tode Hippels empfand Scheffner, der ihm eine geistvolle Gedenkrede in der Loge gehalten, eine bittere Enttäuschung. Sein Tod würde ihn, schreibt er, noch mehr betrübt haben, wäre ich nicht überzeugt worden, daß er mir schon im Leben manchen französischen Assignat statt eines Pfandbriefes in Zahlung gegeben hätte.[1])

Durch Hippel erneuerte Scheffner die Bekanntschaft mit Kant und besuchte den Philosophen oft in den Abendstunden, während Kant später in den Abendgesellschaften Scheffners, als dieser nach Königsberg gezogen war, ein regelmäßiger Gast wurde.[2]) Zwischen Hippel und Scheffner stand Hamann. Scheffner selbst gibt von dem wunderbaren, rätselhaften Magus des Nordens, dessen Schriften schon durch den Titel die große Masse abschrecken sollten und dessen Phantasie ein wunderbares Gemisch von Einfalt und tiefster Denkkraft war, ein lebendiges Bild. Sein Haus war ein chaotisches Magazin, in dem Kluges, Gutes, Gelehrtes und Religiöses durcheinander zum Gebrauche eines jeden, der hinkam, offen dalag. Wie hoch Hamann seinen Freund Scheffner schätzte, zeigt die Mitteilung des Urteils Scheffners über die Arbeit des Philosophen Jacobi. Darin spricht Scheffner in schlichten Worten[3]): „Es ist überhaupt schwer, nicht ein

[1]) Lebensbeschreibung: S. 129, 130. Vergl. Nachlieferungen S. 113. Vergl. Biographie des Geh. Kriegsrats Theodor Gottlieb von Hippel zum Teil von ihm selbst verfaßt, Gotha 1801, S. 89 und S. 369 die Grabrede in der Loge auf Hippel.

[2]) Lebensbeschreibung S. 206.

[3]) Gildemeister: I. G. Hamann's des Magus des Norden Leben und Schriften. Gotha 1868, V, S. 152.

Spinozist zu sein, wenn man über Gott philosophieren und nicht lieber an ihn glauben würde." „Ich halte es", schreibt Scheffner, „mit dem letzteren und würde mich ohnedem sehr schlecht befinden. Der Glaube an Gott ist die feste, unbezwingliche Burg, und wer in ihm sein Trostmagazin anlegt, dem wird es nie mangeln. Manche Stellen des Büchleins verraten einen Mann, der es gern dahin brächte, schon in dieser Welt die Kräfte der zukünftigen zu schmecken. Ob das angeht, weiß ich nicht, und gottlob, ich besitze auch keine Neugierde nach den Mitteln dazu. Kommt Zeit, kommt Rat." Einmal besuchte der wunderliche Magus seinen Freund auf seinem Gute, kehrte aber bereits am zweiten Tage nach Hause zurück, weil ihn der Hofhund angebellt hatte. Er berichtete über den Besuch an Herder und schrieb von Scheffner: Ist einer unserer besten Köpfe, in dem die Seele eines Sully und Necker[1]) schlummert. Herder antwortete an Hamann, empfehlen Sie mich Kant und Scheffner, an den ich immer mit Hochachtung und alter Freundschaft zurückdenke. . . Ich wünschte, daß, da er als Sully und Necker nicht wirken kann, er doch als ein solcher schriebe: so machte er sich doch auf einige Art andern Entfernten gegenwärtig mit seinem Geist.[2])

Der Vergleich mit Sully berührt die Studien von Scheffner, die zur Hebung der Bildung der Bauern von ihm getrieben wurden; wie er praktisch an der Spitze seiner Bauern auf dem Gute tätig war, so legte er zur Hebung der Bildung auf seiner Hofwehr eine Schule an, da die Kinder sonst weite Entfernungen zurückzulegen hatten. Denn ihn jammerte die Unwissenheit seiner Bauern. Diese Studien auf dem Gebiete der Volkswirtschaft und Volksbildung näherten ihn wohl Christian Jacob Kraus[3]), dem bedeutendsten Lehrer an der Universität Königsberg nach Kant. In Männern, die ihm ihre Bildung verdankten, nicht in Büchern wünschte er fortzuleben, wie er selbst bekannte. Durch Kraus ist zum Teil Königsberg für die Beamtenwelt des beginnenden 19. Jahrhunderts das geworden, was hundert Jahre früher die Universität Halle wurde, eine hohe Schule von Staatsmännern und Volkswirten: Kraus erzählt selbst, wie eindringlich Scheffner

[1]) Vergl. ebenda Bd. III, S. 32.

[2]) Herders Briefe an Hamann, von Hoffmann, S. 203.

[3]) Vergl. das Leben des Professors Christian Jacob Kraus, dargestellt von Johannes Voigt, 1819, S. 154 und ebenda zu dem folgenden S. 377, 386 und Max Lehmann, Freiherr vom Stein, II, S. 39, Leipzig 1903.

ihn zu einer Publikation seiner Auszüge aus Adam Smith zu bewegen suchte. „Wenn Sie nicht wenigstens, lieber Professor, etwas für Ihr Auditorium taugten, wären Sie der unnützeste Mensch auf der Erde; für die Gesellschaft sind Sie nicht; für das Publikum schreiben Sie nicht, Geschäfte führen Sie nicht." — Ich gebe alle Hoffnung auf, fuhr er fort, etwas von Ihnen zu sehen, im Grunde wollte ich Ihnen auch alles Übrige schenken, wenn Sie mir nur dazu behilflich sein wollten, das Studium des Smith in Deutschland in Schwung zu bringen.

Durch Kraus und mit ihm verband Scheffner sehr bald ein sehr reger Verkehr mit den jungen Staatsmännern, die damals der Osten stolz die seinigen nannte. Da war Stägemann[1]), der später die rechte Hand des Freiherrn vom Stein war, die beiden Freiherrn von Schrötter, von denen der eine das berühmte Befreiungsedikt vom 9. Oktober 1807 entwarf, da war Theodor von Schön, Hoffmann und manche andere aus dem Schülerkreise von Kraus. Scheffner hat Gedanken und Meinungen über allerlei im Dienst in einer Reihe von Bänden veröffentlicht, die mit Bemerkungen seines Freundes Kraus und des Kriminaldirektors Frey, des Vaters der Städteordnung, zum Abdruck kamen, und in denen man mit Recht ein wenig von Hippels bilderreichem, aber dunklem Stil witterte.

Seit dem Jahre 1795 wohnte Scheffner in Königsberg, wo er bis zum Jahre 1806 am Butterberge, da, wo heute der botanische Garten steht, einen Mittelpunkt für die geistigen Führer Königsbergs bildete. Mancher junge Mann, wie der später um die Unterrichtsverwaltung verdiente Theodor Nicolovius, verdankt seiner Vermittelung den Eintritt in den preußischen Staatsdienst. Auch der Kreis der Königsberger Dichter trat ihm nahe. So schreibt Zacharias Werner, der phantasiereiche Verfasser der „Söhne des Tals", des „Kreuzes an der Ostsee" und des besten Luther-Dramas: Sie haben mein Inneres mit meiner Vaterstadt, die mich oft über Verdienst gekränkt hat, ausgesöhnt, haben durch Ihre Güte veranlaßt, daß ich an Königsberg mit großer Sehnsucht zurückdenke, die mir nur durch die mehr als prosaische Kälte des dortigen Klimas abgekühlt wird.[2]) Bei ihm

---

[1]) Der Briefwechsel Scheffners mit Fr. A. Stägemann u. a., neuerdings Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens und Friedrich Wilhelm III, vorzugsweise aus dem Nachlaß. Her. v. Franz Rühl, 3. Bd. 1902 und Ergänzungen her. v. Franz Rühl 1904.

[2]) Briefe aus G. Scheffner, Blätter für literarische Unterhaltung 1834, S. 282 ff.

verkehrte Heinrich von Kleist oft. Scheffner sagt: Nach seinem Äußern war er finster und sonderbar. Ein Fehler in seinem Sprachorgan gab seinem Eifer in geistreichen Unterhaltungen einen Anschein von eigensinniger Härte, die seinem Charakter wohl nicht eigen war. Wie ein der Meerestiefe entsteigender Taucher sich wenigstens im ersten Augenblicke nicht auf alles Große und Schöne besinnt, was er in der Wasserwelt gesehen, und es nicht zu erzählen vermag, so schien es bisweilen bei Heinrich von Kleist der Fall zu sein.[1]) Auch Schenkendorf traf in dem geselligen Hause Auerwalds oft mit Scheffner zusammen. Später steuerte dieser Dichtungen und Aufsätze zu den von Schenkendorf herausgegebenen Zeitschriften bei.

So nahte das Jahr 1806 mit seiner zweiten großen Veränderung der Königsberger Sitten- und Lebensverhältnisse. Das geistige Leben Königsbergs war damals ungemein rege. Es genügt, an das Haus der Johanna Motherby zu erinnern, mit der Wilhelm von Humboldt und Ernst Moritz Arndt später in dauernder Verbindung blieben, da war der lebhafte Kreis, der sich um Theodor von Schön zusammenschloß, eine weitere Gruppe bildeten die Männer, welche zum Teil im Anschluß an die Logen den Tugendverein begründeten. Einen geistigen Brennpunkt bildete dann das Haus des Patriarchen Scheffner, der sich mit erstaunlicher Beweglichkeit in dieser fremdartigen Welt zurecht fand.[2]) Er lebte damals in der ruhigsten Zurüstung für das Grab, sagt Nicolovius, das Leben war hinter ihm und Ruhe und Klarheit in sein Herz und Gesicht gekommen. Jeden Tag suchte er mit einer Tat zu bezeichnen und bei seinem großen politischen Einfluß wirkte er im geheimen, oft den Machthabern selbst unmerklich, und entzog sich jedem Danke.[3]) Im April 1807 lernte er die Königin Luise kennen, nachdem er schon vorher mit der Schwester der Königin, Prinzessin Friederike von Solms, in anregendem Gespräch vergnügte Stunden in dieser sonst traurigen Zeit zugebracht hatte. Sogleich bei der zweiten Begegnung der Königin trat die Offenheit Scheffners hervor; ich würde, sagte er zu ihr, ohne eine vertrauliche und freundliche

---

[1]) Lebensbeschreibung S. 238.

[2]) Vgl. Rühl: Briefe und Aktenstücke Bd. I, S. XXIII.

[3]) Nicolovius, Th., Ludwig Nicolovius S. 153. Vergl. die ungünstigen Urteile Dorows über Scheffner in W. Dorow, Krieg, Literatur und Theater S. 203 und Erlebtes aus den Jahren 1790—1824, Bd. III, S. 361.

Aufnahme meinen Besuch nicht wiederholt haben, und ich, antwortete die Königin, hätte es Ihnen nicht verdacht.

Noch näher trat Scheffner der Königin im Jahre 1808. Die Königin begegnete dem ehrwürdigen Greise, wie er erzählt, mit grenzenlosem Zutrauen und pflegte mit ihrem kindlichen Sinne, ihrer Gemütlichkeit, ihrer Lernlust, ihrer Anspruchslosigkeit mit ihm eine sehr vielseitige Unterhaltung. Mit wahrem Vergnügen, schreibt er in seiner Selbstbiographie, erinnere ich mich noch der Gespräche, in denen ich nie etwas Unwahres über Sachen oder Personen sagte, sie mochten betreffen das Hof- oder das ewige Leben, die fürstliche von der bürgerlichen sehr verschiedene Erziehung, die schwere Wahl eines Oberhofmeisters, den Schaden vorschneller Gemütsäußerungen, die Notwendigkeit des Hofetiketts, die höfische Zeitverschwendung. Von politischen Gegenständen brach sie jedesmal gleich ab.[1])

So erklärt es sich, daß trotz des vertraulichen Umganges mit der Königin Scheffner seinen Unwillen über die ihm offenbar nicht verständliche Ursache der zweiten Entlassung des Ministers Freiherrn vom Stein im Jahre 1808 vor den König selbst brachte. Stein war, wie Schön bezeugt, nicht selten Gast an Scheffners Tafel. Neben Hardenberg zog ihn die Lebhaftigkeit seines Geistes mächtig an. Nach der Rückkehr nach Königsberg nach der ersten Entlassung fragte ihn Scheffner, wie er eine solche wirkliche Beleidigung habe verzeihen können. Stein versicherte, seine Liebe zum Dienst und die Überzeugung, daß er manches Gute würde stiften können, habe ihm keinen Augenblick die Wiederaufnahme bedenklich gemacht. Er sei daher mit der größten Freiwilligkeit und den besten Hoffnungen zurückgekehrt.[2]) Mehrmals versicherte Stein bei freimütigen Äußerungen Scheffners über den wunderlichen Gang der Dinge, der König ist mehrenteils klüger wie wir alle, nur hat er nicht Willen genug, es selbst zu sein, und läßt uns in der Meinungsverschiedenheit sitzen. Die Entlassung Steins empfand Scheffner schmerzlich, er wandte sich an den König mit der Bitte, dem entlassenen Minister den Schwarzen Adlerorden zu verleihen.[3]) Der König antwortete

[1]) Vgl. R. Reicke, der Kriegsrat Scheffner und Königin Luise, Altpreußische Monatsschrift, Königsberg i. Pr. 1864, I, S. 706 bis 736 und Lebensbeschreibung S. 310, 287, 266 ff.

[2]) Vgl. Lebensbeschreibung S. 280 ff. und G. H. Pertz: Das Leben des Ministers Freiherrn vom Stein, Bd. II, Berlin 1850, S. 176, 177.

[3]) Ebenda: S. 306, 307 und V, S. 29.

eigenhändig: Es befremdet mich sehr, zu sehen, daß der sonst so verdienstliche Herr Kriegsrat Scheffner die politisch notwendig gewordene Entfernung des allerdings edeln, höchst dienstverständigen Ministers vom Stein aus dem allerverkehrtesten Gesichtspunkt, und, wie ihn höchstens falsche Patrioten, übelgesinnte, oder ganz unwissende Menschen beurteilen mögen, anzusehen beliebt, und demnach aburteilt. Könnten Sie also in der Tat auch glauben, daß ich, bei dem, ich wiederhole es nochmals, politisch notwendig, ja, dringend notwendig gewordenen Rücktritt jenes Ministers jetzt etwas unterlassen würde, das so ganz mit der Neigung meines Gemütes übereinstimmend ist? — Daß jedoch dieses zu tun in unserer jetzigen kritischen Lage höchst unpolitisch handeln hieße, ist ebenso gewiß. Meinen Dank übrigens für Ihre Freimütigkeit und die ohne Zweifel dabei gehabte edle Absicht.

Die Persönlichkeit Hardenbergs zog ihn außerordentlich an, er bewunderte seinen Sinn und seinen Takt für Schönheit aller Art, seine Feinheit im Ausdruck, seine gewöhnliche Popularität, seine scharfsinnigen Reflexionen, seine gleich gewinnende Offenheit in der Unterhaltung. Daß ein vornehmer Mann mich je so für sich eingenommen haben sollte wie er, erinnere ich mich nicht.[1]

Durch sein zugleich verbindliches und eigentümliches Wesen übte der alte Kriegsrat einen nicht geringen Einfluß auf die Hofdamen, wie Frau von Berg, Frau von Rediger, auf die Prinzessin Marianne von Preußen, auf Prinzessin Luise von Radziwill, die noch lange nach ihrer Abreise nach Berlin mit ihm im freundschaftlichen Briefwechsel blieben. Mit der Königin herrschte auch weiter ein reger Verkehr.[2] Scheffner sandte ihr auf ihren Wunsch die Vorlesungen des Historikers Süvern. Die Königin schreibt dann nach der Lektüre über die Grundsätze Süverns an ihn: Ich empfinde recht tief die schöne Wahrheit, auf der sein ganzes Prinzip ruht und doppelt fühle ich mich hingerissen, die Aufgabe meines Lebens, mich mit klarem Bewußtsein zur inneren Harmonie zu bilden, nicht zu verfehlen, sondern ihr zu genügen.

Nach dem Landhause in Luisenwahl vor den Toren Königsbergs, das Napoleons Mameluk im Jahre 1812 mit der Aufschrift ce misérable château versah, wurde Scheffner oft geholt. Es war der Garten, der seinem Freunde Hippel gehört, und unter den

[1] Lebensbeschreibung: Druckfehler und Auslassungen, S. 6 ff.
[2] Vergl. aus den Papieren des Burggrafen Theodor von Schön, II, S. 49.

nämlichen Bäumen, unter denen er einst mit Kant und Hamann Zwiegespräche gehalten hatte, spielten jetzt die Königlichen Prinzen und scherzte er mit der Königin. Am 22. März 1808 wünschte er zum elften Geburtstage ihres Prinzen Wilhelm, des späteren Kaisers:

Daß aus dem süßen Most ein edler, schöner Wein,
Den Menschenherzen auf der sauren Erde
Zum Stärken, Laben und Erfreuen,
Durch Kunst und Fleiß gewonnen werde.[1])

Wie er der Königin als Landesmutter die Fürsorge für die Volkserziehung in Gesprächen und Briefen ans Herz legte, so drang er auch auf eine sorgfältige Erziehung des Kronprinzen. Da der Staat das Haus, in dem Scheffner wohnte, ankaufte und dem Kronprinzen mit seinen Erziehern die Parterreräume zum Bewohnen anwies, wurde sein Verkehr mit dem Hofe noch inniger.[2]) Wöchentlich wurden vor dem Kronprinzen und seinen Brüdern Vorlesungen gehalten. Mein Vermieter ist jetzt, schreibt Scheffner[3]) an Schön, der König von Preußen, und ich trete seinem Sohn und dessen Hofmeister auf den Kopf, hoffentlich aber ohne ihren Schaden und meine Verantwortung. Als Scheffner hier den Todestag Friedrichs des Großen feierte, trat die Königin unverhofft ein und mußte also mit anhören, was er zur Strafe, zur Lehre und zur Besserung vorlas. So sehr er das rege Wesen des Kronprinzen, des späteren Königs Friedrich Wilhelm des Vierten, anerkannte, war er doch voll Besorgnis, daß durch die Erziehung und Umgebung seine Gaben nicht genügend geweckt würden. Er gab den Erziehern Fénelons Telemach in die Hand. Nach etwa 10 Jahren begrüßte der greise Scheffner den Kronprinzen auf der Durchreise nach Rußland mit einem Schreiben.[4]) Am liebsten, heißt es da, hätte ich Sie allergnädigster Herr gefragt, ob Sie Ihre Jugendneigung zum Quellsuchen noch beibehalten haben? Möchten Eure Königliche Hoheit doch einst auf dem leicht dürr werdenden Thron, dieses Spüren nach den Quellen

---

[1]) Vergl. Reicke, Scheffner und die Königin Luise und meinen Aufsatz in der wissenschaftlichen Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 22. März 1897.

[2]) Das Haus ist das heutige Generalkommando auf dem Roßgarten in Königsberg.

[3]) Lebensbeschreibung S. 310 und aus den Papieren des Ministers Theodor von Schön. . . Berlin, Bd. II, 1875, S. 238.

[4]) Nachlieferungen S. 136, 138.

menschlicher Worte und Werke nie unterlassen und Ihren künftigen Staats-Brunnen und Spritz-Meistern streng befehlen, besonders sie durch eigenes Nachsehen dazu nötigen, kein von Ihrer eigenen Scharfsichtigkeit entdecktes Lebenswasser wieder zu verschütten.... Der Kronprinz antwortete freundlich: Sie haben sich ein Ideal von mir gemacht, welches mich erglühen macht vor Scham, ihm nicht nahe zu kommen und vor Verlangen, es zu erreichen. Möge man einst in 50 Jahren von mir sagen, ich habe keine Quelle von Lebenswasser unentdeckt und unbenutzt gelassen. Ahnungsvoll schreibt Scheffner im Tagebuch: Kronprinzliche Blüten unter der Königskrone tragen nur zu oft wurmstichige Äpfel.[1])

Scheffner sah diese Episode seines Lebens keineswegs in rosigem Lichte. Persönlich, schreibt er, hat mich der Hof wahrlich nie gedrückt, vielmehr haben mich seine ersten Personen mit Gnade und Zutrauen behandelt und ertragen, indessen wurde mir doch nach seinem Abzuge zu Mut, wie einem Menschen, der sich in der Niederung aufhielt, ohne eben krank von ihren wässerigen Dünsten zu werden, aus dieser aber in eine höhere Gegend zieht, wo er von ganz anderer Luft angeweht, seine leibliche Beschaffenheit umgeändert fühlt.[2])

Als das Jahr 1813 den Freiherrn vom Stein noch einmal nach Königsberg führte[3]), fand er den Veteranen des siebenjährigen Krieges noch in ungebeugter Haltung. Ernst Moritz Arndt wurde, wie schon erwähnt, ein warmer Verehrer des alten Kriegsrats. Scheffner, sagt Arndt, war ein Ehrenmann, von den Matten und Feigen wegen seines Witzes gefürchtet, er gehörte zu den geistreichen Menschen, die darin einem echten Kieselstein gleichen, daß sie nur durch Draufschlagen Feuer geben. Er hat in Prosa und Versen einiges geschrieben. Das ist aber seinen unmittelbaren Erzeugungen, die in der lebendigen Gesellschaft aus ihm hervorsprudelten, nimmer vergleichbar geworden, sondern viel zu künstlich gemacht und antithetisch, solchen Witzen gleich, welche man französische und jüdische zu nennen pflegt. Scheffner selbst

---

[1]) Nachlieferungen S. 48.

[2]) Lebensbeschreibung S. 318.

[3]) Meine Wanderungen und Wandlungen mit dem Reichsfreiherrn Karl Friedrich vom Stein von E. M. Arndt, Berlin 1858, S. 52.

nahm ein wenig an der maßlosen Art des Sängers des Befreiungskrieges Anstoß.[1])

Scheffner war in dieser Zeit keineswegs untätig gewesen. Vor und nach dem Kriege bei glücklichen und traurigen Ereignissen dichtete er und schrieb Aufsätze über die Befreiung des Bauernstandes und lieferte Arbeiten zur neuen Ordnung der Dinge. Namentlich der Volksschulunterricht, dem er schon seit seinem Landaufenthalt seine Aufmerksamkeit zugewandt hatte, erweckte sein Interesse. Er wurde in die Kommission zur Hebung des Volksschulunterrichtes gewählt und wandte eine freilich übertriebene Schätzung dem Schulrat Zeller zu. Er errichtete in dieser Zeit an der Nordseite des Doms dem Philosophen Kant ein würdiges Denkmal in der Stoa Kantiana. Viele wandten sich an ihn, die seinen Einfluß kannten. Ihr Wort und das Wort von Auerswald, schreibt einmal der Minister von Dohna an ihn im Jahre 1816, war für mich so imposant, daß ich demselben mit herzlichem Vertrauen nachgab. Mit warmem jugendlichen Feuer trat er noch in Eingaben an den König für die Ausgaben altdeutscher Gedichte und die Anfertigung eines vollständigen Glossariums über die deutsche Sprache ein, und als der König in zwei Verfügungen die Sache zurückwies, da klopfte er noch immer wieder bei Stägemann wegen des Titurel und der Minnesänger an und empfahl dazu mit feinem Verständnis den damals in Königsberg unterrichtenden jungen Philologen Lachmann.

Mit wunderbarer Schwungkraft folgte er noch den Ereignissen seiner Zeit, haßte mit der Jugend Kotzebue und schalt auf Brieferbrecher, Inquisitionshäscher und Zensurmandate. Schon todesmüde, mit zitternder Hand entwarf er Briefe an die Minister von Altenstein und Wilhelm von Humboldt, um die Ausfertigung des auf Bundesbeschluß drohenden Edikts über die Zensur zu verhindern. Wilhelm von Humboldt schrieb darüber an den Landeshofmeister von Auerswald: Scheffner hat mir geschrieben, erzeigen Sie mir die Freundschaft, dem würdigen Greise, dessen

---

[1]) Lebensbeschreibung S. 283. Vergl. Briefe und Aktenstücke von Stägemann, herausgegeben von Rühl, Bd. I, S. 301. Vergl. Briefwechsel des Ministers ..... von Schön, herausgegeben von Rühl, S. 17. Viele Schriften von Scheffner sind in den Zeitschriften und Zeitungen Vesta, Studien, in der Königsberger Kriegs- und Friedenszeitung abgedruckt. Vergl. R. Steig, Heinrich von Kleist's Berliner Kämpfe, Berlin 1901, S. 61 ff.

Gesinnungen niemand mehr achten kann als ich, in meinem Namen für sein Vertrauen recht aufrichtig zu danken.[1])

Am 16. August 1820 starb Scheffner. Das Geheimnis seiner Wirkung auf die Zeitgenossen liegt in dem Freimut, den, wie er selbst sagt, die meisten als ein Phänomen bewunderten. Er war im Gegensatz zu vielen bedeutenden Schriftstellern kein Schreiber, sondern ein Täter des Wortes. Aus seinen Lebenserinnerungen weht uns noch heute erfrischend und stärkend der Hauch einer nicht großen, aber freien und warm empfänglichen Seele an, tritt seine selbständige und zugleich geschmeidige Persönlichkeit mit ihren Ecken und Kanten, aber auch mit ihrer liebenswürdigen, anziehenden Natürlichkeit hervor und gewinnt uns, wie sie den Besten ihrer Zeit genug getan hat. Scheffner fand auf dem höchsten Hügel des Samlandes, den die Bewohner der Ebene Galtgarben nennen, seine letzte Ruhestätte. Zwei Jahre vor seinem Tode war dort auf seine Anregung ein großes Landwehrkreuz zum Andenken an die Helden der Befreiungskriege errichtet worden.[2]) Bald wird sich auf dieser Höhe ein Turm zur Erinnerung an den Fürsten Bismarck erheben. Eine wunderbare Symbolik: Das Grab des schlichten Erdenpilgers auf derselben Höhe mit den Denkmälern an die größten Ereignisse der deutschen Geschichte. Wie er im Leben, im Schatten der Großen dieser Erde eine ehrenvolle Stätte behauptete, so möge denen, die an seiner Grabstätte stehen, der Wunsch eines seiner Zeitgenossen in Erfüllung gehen:

Hier empfange liebend bei dem Grabe
Scheffners noch das späteste Geschlecht,
Des Verklärten schönste Seelengabe,
Seinen Mut für Freiheit, Wahrheit, Recht.

[1]) Nachlieferungen S. 111 und Briefe und Aktenstücke II. S. 420 ff.

[2]) Gottlieb Krause: Das Landwehrkreuz auf dem Rinauer Berge bei Galtgarben. Altpreuß. Monatsschrift, Bd. XXVI, S. 588 ff.

Francesco Petrarca.

Ein Gedenkblatt zu seinem 600jährigen Geburtstage, geb. 20. Juli 1304.

von

Dr. Franz Strunz in Berlin-Großlichterfelde.

Petrarcas Vater war ein Freund Dantes. Dieser Bund warf Sonnenschein auf den ganzen Weg, den der Sohn gegangen ist. Die Weihe der Größe, die dem „divino poeta" kein Zeitalter nehmen wird, kam auch über Francescos „Entdeckung der Welt und des Menschen". Und alle eitle Selbstgefälligkeit, welche dieser unruhige und sehnsuchtsvolle Mensch besessen hat, wird verzeihlich, sobald man sich darauf besinnt, daß er die Tiefen des Ich sucht und sie der Mitwelt darbietet. Er war der Erste, der diese damals pfadlosen Gebiete betrat und nach dem Lebensgefühl forschte. Es war eine Reise in ein unbekanntes, geheimnisvolles Land, aus dem Dämmerlicht des Mittelalters hinein in den hellen Frühling des modernen Menschen. Auf dieser Wanderung entstanden sie, die Bekenntnisse, Stimmungen über das Leben und Geschehen seiner Seele. Der erste große Versuch — fast nach einem Jahrtausend — seitdem jene seltsame Schrift durch die Welt gegangen ist, von der die Menschen immer werden wissen wollen: die Konfessionen des Augustin.

Petrarca wurde in Arezzo am 20. Juli 1304 geboren. Rechtsstudien trieben ihn nach Montpellier und Bologna. Damals lernte er den Naturphilosophen Cecco d'Ascoli[1]) kennen, der den Dichter in Petrarca zum Leben rief. Dann wurde er Kleriker und führte auf seinem väterlichen Gut zu Vaucluse bei Avignon das stille Leben eines freien Gelehrten und Dichters. Aber immer kamen wieder Stunden, wo es den wankelmütigen Mann hinaustrieb auf die Straßen der kunterbunten Welt. In der Kirche der hl. Klara zu Avignon sah er — damals ein Dreiundzwanzigjähriger — das Liebesideal seines Lebens: Laure de Noves. Sie war die

[1]) Eigentlich Francesco di Simone Stabili aus Ascoli.

Frau eines Edelmanns Hugo de Sade. Zeitlebens konnte er den Zauber ihrer Persönlichkeit nicht vergessen, auch nicht als sie schon längst gestorben war.[1]) In den Gefühlen für dieses Weib liegt ein Schlüssel zur Erforschung von Petrarcas Seele „Sein individuelles Empfinden verlangt nach einer menschlichen Ergänzung; die Liebe zu einer Frau ist ihm die reine Quelle mannigfacher Seelenregungen und Stimmungen. Gerade das Naturell Petrarcas war für das Keimen einer solchen Empfindung besonders günstig; kämpften doch darin glühende Sinne mit einem reinen und sehnsuchtsvoll veranlagten Geiste".[2]) 1333 zog er durchs Rheinland, durch Flandern und England. Am Ostertage 1341 erfolgte am Kapitol seine Dichterkrönung. Gesandtschaftsangelegenheiten brachten ihn dem Kaiser Karl IV. näher. 1356 kam er nach Prag. Petrarca wurde Pfalzgraf. Auch Deutschland, Frankreich und Spanien sind ihm nicht unbekannt geblieben. Mit Liebe und Tatkraft wirkte er für die Rückkehr der Päpste von Avignon nach Rom. Er, der der römischen Kirche so oft verdächtig erschien und sie auch oft hart gegeißelt hatte! 1373 gelang ihm der Friedensschluß zwischen der Republik Venedig und den Cararas. Ein Jahr später — am 18. Juli 1374 — ist Petrarca auf seinem Landsitze Arquà bei Padua gestorben. Mitten unter seinen Büchern. Über Handschriften gestützt fand man morgens den toten Humanisten in seiner Bibliothek.

Petrarcas Werk liegt in der Entdeckung der modernen Individualität und der völlig neuen Kultur einer fein empfindenden Seele. Allerdings wäre es falsch daraufhin zu glauben, das Mittelalter und seine Kenntnis vom Gefühlsleben hätten eine seelische Innenschau nicht gekannt. Dem ist nicht so. Vielmehr, es hat sie nach einer gewissen und zwar religiösen Seite hin gekannt und die aus dem besten Boden der Scholastik aufgehende Mystik ist der schlagendste Beweis dafür. Aber nicht so mannigfaltig, ästhetisch und leidenschaftlich war dieses mittelalterliche Ich-Erlebnis, es trat nicht als persönliche Stimmung und Sehnsucht vor die Seele, nicht als Naturreflexion und schweigende Frage. Auch geht nicht jene Romantik hindurch, die in der Naturbetrachtung anklingt und mit wählender Absicht Einheit

---

[1]) Die Pest in Avignon raffte sie am 6. April 1348 hin.

[2]) Robert Saitschick: Menschen und Kunst der italienischen Renaissance. Berlin. Verlag Ernst Hoffmann u. Comp. 1903, I. Bd., S. 36.

und Leben zum intimen Menschen in Beziehung setzt. Als nun Petrarca kam und in seinen Briefen, Kanzonen und Sonetten davon erzählte, daß wir uns entdecken müssen und alles was die Zerrissenheit in uns ist, das Unsagbare im Geschehen der Seele, das jenseits der gelehrten Auseinandersetzung steht und noch am ehesten künstlerischer Empfindung und Fühlsamkeit nahe kommt, da ward einer neuen Zeit neue Sprache entdeckt. Mit Worten, die man seither nicht vergessen hat. Das war das Große, was ihn unter die Führenden der Geschichte der geistigen Kultur rückt und ihm bleibende Erinnerung sichert. Petrarca steht am Anfange einer Zeit und doch wieder am Ende. Er hat das antike und besonders auch das mittelalterliche Kulturkapital weitergegeben, nicht, daß er es sinnlos anzuhäufen versuchte, vielmehr, mit neuem, individuellem Lebensgefühl erfüllte er das Alte. Eine ungeheuere Umwertung von mittelalterlicher Metaphysik in weltliche Wirklichkeit fand statt. Das war aber eine durchaus subjektive Tat, die niemals dadurch allein sich durchsetzt, daß man an Vorgehendes anknüpft, sondern es so nacherlebt, daß es neu wird. Wir wissen, daß auch früher schon Menschen in die intimen Schächte der Seele vorzudringen versuchten. Auch die wußten schon etwas davon, daß es damit ein seltsam Ding sei, mit dieser intimen Beobachtung des seelischen Geschehens. Wer kennt sie nicht, Marc Aurel, Epiktet, Plotin oder die ersten christlichen Literaten? Diese sanguinische Zeit, die ihr Ich-Erlebnis mit einem starken Dämonenglauben zusammenbrachte? Die Meditationen, die damals entstanden, wollen alle Seelentagebücher sein, pessimistische und unruhige Aussprachen menschlicher Stimmung. Weiter. Einer der frühesten Vorboten der Renaissance ruft eine neue soziale Bewegung hervor, es ist Franz von Assisi! Die Ideale der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung sind Erlebnisse, individuelle Geschehnisse. Wer das Schrifttum dieser religiösen Innerlichkeit nur etwas kennt — z. B. Taulers psychologisch so feine Predigten oder einiges von Meister Eckhart, dem ersten Philosophen in deutscher Sprache — wird es verstehen, wie man von Vorarbeiten Petrarcas sprechen kann und von einer mittelalterlichen Literatur über den Menschen und den Sinn des Lebens. Unzweifelhaft, hier ruhen schon Steigerungen seelischer, gefühlsmäßiger Kräfte. War doch schon die Mystik eigentlich eine höhere Menschheitsstufe mit bereits mehr persönlicheren Werten des Zweifels und der Sehnsucht. Als eine

individuelle Frömmigkeit, die reflektiert, setzte sie sich durch. Sie bereitet aus der wundersamen Innerlichkeit und dem Einheitserlebnis, aus diesem „die Welt ist so ewig wie Gott“, die neue Menschheitsbildung vor, mit persönlichen Gaben und Kräften. Das ist es nun: als die neue Erregung und völlig beispiellose Erlebnisverarbeitung, die Renaissance, über die Menschen kam, und zwar auf italienischem Boden hervorbricht, war es eben Francesco Petrarca, der das verweltlicht hat, was als religiöser Fonds im Schatten lag. Daran knüpft er eine neue moralphilosophische Schriftstellerei, die in ihren Empfindungsanalysen erzählen soll, was es im letzten Grunde mit den seltsamen Stimmungen der Seele auf sich hat. Nicht aber, daß er sich dem religiösen Erbe feindlich gegenüberstellte, nein, mit einer Virtuosität, wie sie seit der Renaissance nicht mehr erreicht wurde, verband er das Neue, das er so gern in antike — besonders ciceronianische und platonische — Gewänder hüllt, mit dem Christentum und seiner Geschichte. Hat er doch auch Paulus, Ambrosius und Hieronymus beerbt! Petrarca blieb bei allem seinem neu entdeckten Lebenstypus treu, er blieb modern. Unruhe, Reflexion, Weltschmerz und innerer Kampf treten der Natur gegenüber, die ein Sinnbild des Geistigen ist. Ein Stoizismus — vornehmlich Seneca mit augustinischen Akzenten — kam über ihn. Es sind moderne Stimmungswelten mit ihrer gedämpften Leidenschaftlichkeit und bitteren Todeserwartung: . . . „Die Komödie geht ihrem Ende zu, der Vorhang möge nur fallen, und wenn es dem Bühnenleiter beliebt, das Spiel sofort abzubrechen, so würde ich mich darüber auch nicht beklagen. Ich bin schon müde“ . . . . Das ist Pessimismus mit so viel Persönlichkeitsgehalt, wie ihn das Mittelalter nicht gekannt hat.[1])

Die Natur kommt für Petrarca als mächtiger Einfluß in betracht. Und zwar nicht als Erkenntnis, wie sie die Philosophen mit einer weitschichtigen Metaphysik erfüllte, sondern als geheimes Gefühl, als Naturgefühl, das im Tiefsten des reichen Lebens-

---

[1]) Es ist interessant, zu vergleichen, wie mittelalterliche Menschen eine solche ähnliche Stimmung aufkommen lassen und wie ihre Sprache sie meistert. Z. B. der tiefe Eckhart in der Predigt „Von der Abgeschiedenheit“: . . . „Merket wohl, alle nachdenklichen Gemüter: Das schnellste Roß, das euch zur Vollkommenheit trägt, ist Leiden. Niemand genießt soviel ewige Seligkeit, als die mit Christo in der größten Bitternis stehen. Nichts ist so gallebitter

gefühls wurzelt. Auch hier übernimmt Petrarca antikes Erbe, auch hier werden leis angedeutete Empfindungen entdeckt und wachgerufen, die für andere längst tot und sinnlos waren. Die Gefühlswelt römischer und hellenistischer Dichter geht durch ihn hindurch und erfüllt sich mit der Kraft des italienischen Volksgeistes, wie er im Trecento lebendig war: es wird die moderne Subjektivität geboren. Die ganze Renaissance kam so zu stande. Sie ist heute bekannt, die Episode, die sich so modern gegen den zeitgeschichtlichen Hintergrund abhebt: Petrarca besteigt als Zweiunddreißigjähriger den Mont-Ventoux. Ein Rausch der Sehnsucht überkommt ihn, als das weite, ferne Land zu seinen Füßen liegt, die Sevennen, der Rhonefluß, der Lyoner Golf und tief unten am Berge die Wolken. Die Bekenntnisse des Augustin schlägt er auf und sein Blick fällt auf die Worte: „Die Menschen gehen hin, um die Bergeshöhen zu bewundern und die ungeheuren Fluten des Meeres und den breiten Lauf der Ströme und den weiten Kreis des Ozeans und die Bahnen der Gestirne — sich selbst aber lassen sie außer Acht, vor sich selbst bleiben sie ohne Bewunderung“ . . . . Seinem starken Lebensgefühl geht in dieser seltsamen Stunde die geistige und sittliche Macht der Natur auf, aber so gewaltig, daß er sie nicht mehr vergessen kann. Wie ein verklärtes Entrücktsein hatte es ihn erfaßt, das in ein neues Land der Seele mit neuen Menschen, Bergen, Meeren und Wolken blicken läßt. Immer drängt dieses Naturgefühl im späteren Leben an die Oberfläche und verwuchs mit der glühenden Liebesleidenschaft für jenes Weib seiner Träume: Laure de Noves. In vielen Liedern zittert diese Stimmung. Aber auch die Einsamkeit, die einst hellenistischen und römischen Dichtern so viel zu sagen hatte, findet in ihm einen gefühlvollen Freund. Die Stille der Natur, Stimmung, Romantik und Idyll sind Genüsse und Anregung für sein geistiges und ästhetisch so feinfühliges Leben:

Einsam und sinnend zieh ich durch die Lande,
Die ödesten, mit langsam trägem Schritte,

---

wie Leiden, und nichts so honigsüß wie Gelitten haben. Das sicherste Fundament, auf dem diese Vollkommenheit ruhen kann, ist Demut. Denn wessen natürlicher Mensch hier in der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor zur höchsten Höhe der Gottheit. Denn Liebe bringt Leid — und Leid bringt Liebe!“ (Meister Eckharts Schriften und Predigten. Herausgeg. von Herm. Büttner. Leipzig. Verlag Eugen Diederichs 1903. I. Bd., S. 22.)

Und ringsum schweift zur Flucht mein Blick, wo Tritte
Der Menschen irgendwo zu seh'n im Sande.[1])
— — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —
Von Bild zu Bild, von Berg zu Berg enteile
An Amors Hand ich; denn betret'ne Stelle
Gewährt mir keine Seligkeit hienieden.
Nur zwischen Höh'n, am Bach, in stiller Weile,
Im Schattental, an blumenreicher Quelle
Erringt die Seele sich den Frieden . . . .
Auf Bergeshöh'n, wo Wälder finster ranken,
Nur find ich Ruhe; feindlich meinem Herzen
Ist jede Wohnung . . . .
Wo sich der hohen Pinie Schatten dehnen,
Da ruh ich, und gleich auf dem nächsten Steine
Entwerf' ihr schönes Bild ich in Gedanken.[2])

Petrarca nennt nur zwei Künstler, den Maler Simone Martini († 1344) und den großen Giotto di Bondone[3]) († 1337). Von anderen schweigt er. Und doch war das ältere Trecento nicht arm daran. Wir wissen, daß unser Dichterhumanist dieser Kunst im ästhetischen Formensinn und Stilgefühl weit schon vorangeeilt war. Auch früher ebenfalls Dante. Wiewohl in den Trecentisten — besonders der Malerei und dann auch der Plastik — noch so viel Antikes lag, Heidnisch-mittelalterliches, das einst das kirchliche Christentum in jener brutalen Umwertung für sich in Anspruch genommen hatte, so ging doch schon etwas von derselben Erregung durch ihre Seelen wie bei Petrarca. Dieselbe heiße Leidenschaftlichkeit und Erlebnisstärke, derselbe naturalistische Optimismus und weltbejahende Wirklichkeitssinn. Und das zu einer Zeit, wo seine Kulturarbeit noch nicht dem eigentlichen klassischen Künstlergeschlecht der ausgereiften Renaissance den neuen Weg gewiesen. Wie bemerkt, es war noch so viel verdorbene Antike in diesen Schöpfungen, viel überkommene mittelalterliche Technik und alter hierarchischer Kirchengeschmack. Aber das lag in ihnen doch schon, so gut wie in dem weit vorangeeilten

---

[1]) Son. 27.

[2]) Kanzone XVII.

[3]) Eine Madonna von Giotto vererbte er dem Francesco da Carrara, dem Herrn von Padua. Mit Martini wurde er in Avignon bekannt, als dieser den Konsistoriumsaal des päpstlichen Palastes ausmalte.

Petrarca: Die Steigerung des Wirklichkeitsempfindens und eine neue leidenschaftliche Art der Verarbeitung von Erlebnissen. Keine Treibhausgefühle der scholastischen Dogmatik, sondern der Empfindungsausdruck eines starken und gesunden Volkssinnes. Freilich wird das dann im Quattrocento eine klare, freudige Sprache. Aber auch Giotto schon, der so viel an Dante gelernt, hat sie zögernd gesprochen und seine Darstellung des Ausdrucks ist konzentrierte Rede, klare Erzählung und Handlung. Die Gebärde seiner Menschen ist bedingt durch ein neues Leben, das aus erwachten Volksinstinkten kam. Es ist dieselbe Begabung, die auch Petrarca geleitet hat. Diese ganze neue Menschheitsbildung ist doch so garnicht unerwartete „Wiedergeburt", um diesen abgegriffenen Ausdruck zu gebrauchen. Uralte Interessen, die wie glimmende Feuer unter Schutt und Geröll verborgen lagen, sind plötzlich hervorgebrochen und haben ganze Geschlechter und Landstriche erfaßt, große Gedanken Platons und urchristliche Ideale, Gesinnungen antiker Lebenshaltung und Kultur. Sie waren ja im Mittelalter nicht ganz tot und hatten sich in jenen stillen Gesinnungsgemeinden als „christlicher Humanismus" zurückgezogen, geheim und zögernd gelebt, bis dann allmählich besonders die Sozietäten und Akademien eine alte Kultur zum Leben riefen und dort eine neue, aus dem Volke wachsende, ja, auch in der Kunst eine ganz und gar nicht nachahmende schaffende Einbildungskraft siegreich durchsetzten. Und Petrarca steht unter den ersten Vertretern dieser neuen sinnenstarken Welt. Die nun entstehende Literatur hat ihre schulmäßige Doktrin in einer neuen Anthropologie. „Diese erforscht im Unterschiede von der modernen Psychologie die Inhaltlichkeit der Menschennatur selber, den Lebenszusammenhang, in welchem die Inhalte und Werte des Lebens zum Ausdruck gelangen, die Entwickelungsstufen, in denen das geschieht, das Verhältnis zur Umgebung, endlich die individuellen Daseinsformen, zu denen der Mensch sich differenziert, und so entspringt folgerichtig aus ihr eine Lehre von der Lebensführung, eine Beurteilung der Lebenswerte, kurz eine Lebensphilosophie. Diese Literatur setzte ein mit der Vertiefung in die Person, welche das eigene Innere zu erfassen unternahm, um auf diese Ansicht ihre Lebensführung zu gründen".[1]) Sie setzt ein mit Francesco Petrarca.

[1]) Wilhelm Dilthey: Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 17. Jahrhunderts. Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. (Sitzung der philos.-hist. Klasse vom 7. Januar 1904.) 1904, I. (Sonderabdruck) S. 2.

Das theologische Seminar der Brüdergemeinde.

Ein Erinnerungsblatt zur Feier seines 150 jährigen Bestehens.

Daß eine so kleine Kirchengemeinschaft wie die Brüdergemeinde sich nicht nur durch nahezu 200 Jahre ihre Eigenart gewahrt hat, sondern sie auch in steter Auseinandersetzung mit allen Wandlungen des geistigen und kirchlichen Lebens weitergebildet hat, hängt mit der bewußten Pflege wissenschaftlicher Bildung in ihrer Mitte zusammen. Eine solche Pflegstätte ständiger Fühlung mit dem wissenschaftlichen und kirchlichen Leben Deutschlands ist das seit mehr als 80 Jahren in Gnadenfeld bestehende theologische Seminar der Brüdergemeinde. Das Interesse weiter Kreise an der Feier seines 150jährigen Bestehens am 24. bis 25. Mai beweist die über die Grenzen der Brüdergemeinde hinausreichende Bedeutung seiner Arbeit. Neben staatlichen und kirchlichen Behörden — es seien hier nur die Grüße des Kultusministers Studt und des Oberpräsidenten von Schlesien erwähnt — bezeugten verschiedene evangelisch theologische Fakultäten deutscher Universitäten dem Seminar ihre Teilnahme an seiner Feier. Persönlich vertreten waren die Fakultäten von Breslau, Halle, Jena und Tübingen durch die Proff. DD. Cornill, Reischle, Nippold und Karl Müller. Gießen, Marburg und Straßburg, sowie die Fakultät der freien Kirche in Lausanne, hatten Begrüßungsschreiben gesandt, ebenso das deutsche archäologische Institut in Jerusalem, dessen Leiter Prof. D. Dalman 1881-1887 Dozent am Seminar war. Prof. D. Spitta-Straßburg widmete dem Seminar zu seinem Jubelfest sein jüngst erschienenes Buch: „Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform des Abendmahls". Drei Ehrenpromotionen wurden bei der Feier verkündet, die des durch Erforschung der Geschichte der böhmischen Brüder, durch Auffindung und Herausgabe einer Schrift des Comenius und andere historische Arbeiten bekannten früheren Dozenten am Seminar und Vorstands-Mitgliedes der Comenius-Gesellschaft Joseph Müller zu einem Dr. theol. h. c. durch die theologische Fakultät in Tübingen und die der beiden am Seminar wirkenden Lehrer des A. T. und der philosophischen Fächer, Roy und Steinmann, zu Ehrenlizentiaten durch die Fakultäten Breslau und Gießen.

In diesen Ehrungen kam die Anerkennung dessen zum Abdruck, daß es dem Seminar der Brüdergemeinde gelungen ist, in einer 150jährigen Geschichte, freilich nicht ohne Kämpfe, ein Problem praktisch zu lösen, das in dem Widerstreit zwischen theologischer Wissenschaft und den

Forschungen der Kirche beständig zu Tage tritt. Mächtige kirchliche Parteien möchten in den theologischen Fakultäten eine ihren Interessen dienende, von ihren dogmatischen Anschauungen beherrschte Theologie gepflegt sehen. Die protestantische Theologie wiederum fordert eine freie und ungehemmte Entfaltung ihrer Arbeit, der nur die Entwicklung wissenschaftlicher Arbeit, nicht aber kirchliche Bestrebungen ihre Gesetze geben. Mitten in diesem Widerstreit ist die Brüdergemeinde mit ihrem Seminar ihren eigenen Weg gegangen. Sie hat als freikirchliche Gemeinschaft den Versuch gemacht, sich eine eigene theologische Gelehrtenschule zu schaffen und zu erhalten, weil sie eine wissenschaftlich-theologische Ausbildung ihrer Kirchendiener für unentbehrlich hielt. Damit aber mußte sie die praktische Probe machen auf den Satz Schleiermachers — des durch das Seminar der Brüdergemeinde hindurchgegangenen größten Theologen des 19. Jahrhunderts: „Entweder bedarf die Kirche nicht der Wissenschaft, dann geht sie die Wissenschaft auch nichts an, oder sie bedarf der Wissenschaft, dann muß sie die Wissenschaft frei lassen“.

Die Geschichte des Seminars zeigt, daß die Brüdergemeinde es wagen konnte, sich mit diesem Entweder — Oder auseinanderzusetzen, weil sie, nachdem sie zuerst den Weg kirchlichen Zwanges versucht, in neuerer Zeit je länger desto mehr in der Richtung gegangen ist, die Schleiermacher in engem Anschluß an das angeführte Wort als die für die Kirche in dieser Frage richtige gekennzeichnet hat. Er sagt: „Die Kirche entwickelt ja die religiöse Gesinnung, dieser muß sie vertrauen und darauf bauend die Wissenschaft sich frei entwickeln lassen“. Der religiösen Gesinnung der Dozenten am Seminar vertrauend, hat die Brüdergemeinde ihrer wissenschaftlichen Arbeit Freiheit der Bewegung gewährt. Das trat besonders im letzten Jahrzehnt zu Tage, als diese Fragen vor der Synode der Brüdergemeinde zum Austrag gebracht wurden.

In den ersten Jahrzehnten der Geschichte des Seminars spielten solche Schwierigkeiten noch keine Rolle. Hervorgegangen aus einer Brudergemeinschaft von Zinzendorf beeinflußter Studenten der Universität Jena, die 1739 aus Jena ausgewiesen wurden, war das in der Wetterau begründete eigene Seminar der Herrnhuter nicht als theologische Lehranstalt gedacht. Zinzendorf erstrebte ja etwas ganz anderes als die Begründung einer kleinen Kirchengemeinschaft, wie es die heutige Brüdergemeinde ist. Er wollte innerhalb der großen Kirchen echte religiöse Gemeinschaft pflegen. Die Gelehrten, die sich ihm anschlossen, suchte er darum in dem Seminarium theologicum Augustanae confessionis zu einer Studiengemeinschaft nach Art der Leibnizscher Akademieen zu vereinigen. Aber diese Gründung löste sich 1750 mit der Brüdergemeinde in der Wetterau auf. Die Reste siedelten

nach Barby bei Magdeburg über. Hier wurde das Institut 1754 als eigentliche Lehranstalt für die wissenschaftliche Ausbildung des eigenen Nachwuchses der Brüdergemeinde neubegründet, nachdem die Brüdergemeinde sich zur eigenen Kirche immer mehr herausgebildet hatte. Man beschränkte sich zunächst nicht auf theologische Vorlesungen. Da viele adlige Familien sich den Herrnhutern angeschlossen hatten und man auch von ihnen Förderung der Sache der Gemeinde erhoffte, richtete man auch juristische und ökonomische Vorlesungen und Übungen ein. 8 Dozenten und Repetenten lehrten an dem Institut. Aber in der 2. Generation verengte sich das Seminar zur theologischen Bildungsanstalt, und jetzt überwogen bald die kirchlichen Interessen die wissenschaftlichen. Gegen den damals in Deutschland sich ausbreitenden Rationalismus und die neuere Philosophie sollte die studierende Jugend gewaltsam abgeschlossen werden. Unter diesem Prohibitivsystem litt am meisten der 1785-87 im Seminar studierende Schleiermacher. Die Zustände trieben ihn zum Bruch mit der Brüdergemeinde und zum Austritt aus dem Seminar. Der Widerwille der Besten gegen den Betrieb am Institut veranlaßte aber die leitenden Persönlichkeiten nur zu noch schärferen Maßregeln. Das Seminar war seinem Untergang nahe, als man es zuletzt gar von 1808-1818 zu einem dürftigen Anhängsel des Pädagogiums in Niesky gemacht hatte. Da griffen die Männer ein, die als Freunde und Gesinnungsgenossen Schleiermachers jene Zeiten kirchlichen Druckes durchlebt hatten, selbst aber unter dem Einfluß von Kant und dem auch aus dem Seminar hervorgegangenen Philosophen Fries standen. Sie erwirkten von der Synode 1818 eine Neubegründung des Seminars in Gnadenfeld in Oberschlesien. Hier hat zuerst Johannes Plitt, der vorher in Neuwied am Rhein tätig gewesen und mit dem geistigen und kirchlichen Leben des Westens in reger Beziehung gestanden hatte, die Grundlage für die Gestaltung des Seminars zu einer eigentlich wissenschaftlichen Lehranstalt gelegt. Ihm folgten tüchtige Männer, und 1847 trat sein Sohn, Hermann Plitt, als Dozent am Seminar seine 33jährige Lehrtätigkeit an. Er baute das Institut weiter aus, nachdem er 1853 dessen Leitung übernommen hatte. Durch eine eifrige literarische Wirksamkeit griff er in die theologische Arbeit seiner Zeit ein. In dem letzten Jahrzehnt seines Direktorats zeigten sich die Folgen seiner Förderung des Instituts in einer für ihn selbst unerfreulichen Weise. Die historisch kritische Theologie fand Eingang in das Institut. Plitt und sein Nachfolger kämpften einen vergeblichen Kampf dagegen. Erst D. Bernhard Becker, der auch bis zu seinem Tode Vorstands-Mitglied der Comenius-Gesellschaft gewesen ist, brachte in den Jahren 1886-1894 das Seminar wieder zu ruhigerer Weiterentwicklung seiner Arbeit. Das von ihm zu einer wissenschaft-

lichen Lehranstalt mit ernster und doch freier Forschung ausgebaute Seminar hatte dann in den Jahren 1895-1897 schwere Stürme zu bestehen. Anläßlich des Apostolikumsstreites in der großen Kirche wandte sich D. Plitt gegen das einst von ihm geleitete Seminar. Er fand die Unterstützung weiterer Kreise, sodaß ein Lehrstreit in der Brüdergemeinde ausbrach, der die Existenz des Seminars in Frage stellte. Die Synode von 1897 brachte die Entscheidung. Die Differenzen der theologischen Lehrmeinungen wurden offen ausgesprochen, aber doch wies die Synode die Anträge auf Aufhebung des Seminars oder andere Besetzung seines Lehrkörpers zurück. Man einigte sich über die theologischen Gegensätze hinweg im Vertrauen auf die Einheit der religiösen Gesinnung. Dem Seminar wurde sogar von dieser Synode ein 7. Studiensemester gewährt, und es konnte sich nun unter der Leitung von D. Paul Kölbing günstig weiter entwickeln. Seit 1896 gibt es Berichte mit wissenschaftlichen Abhandlungen der Dozenten heraus.

Die Jubelfeier verlief in der würdigsten Weise und trug einen harmonischen Charakter. Eine große Anzahl alter Schüler — einzelne aus weiter Ferne — war zu dem Fest herbeigeeilt, und eine Menge von Festgrüßen bezeugte die nahe Verbundenheit der im kirchlichen Dienst in dem Erziehungswesen der Gemeinde und in ihrer Mission in aller Welt zerstreuten ehemaligen Mitglieder des Seminars mit der Stätte ihrer Studien. Sinnige und wertvolle Gaben wurden überreicht. 21 Geistliche deutscher Landeskirchen, die im Seminar ihre Ausbildung erhielten, stifteten die Gesamtausgabe der Werke Calvins, und Freunde des Seminars begründeten eine Jubelstiftung für Ferienreisen der Dozenten. R.

Kleinere Mitteilungen.

Comenius als Pansoph.

In der kürzlich erschienenen Schrift von Dr. Gustav Beißwänger „Amos Comenius als Pansoph" (Stuttgart, W. Kohlhammer 1904) tritt der scharfe Unterschied dieses Gottesgelehrten von den meisten zeitgenössischen Theologen im engeren, kirchlichen Sinn dieses Wortes klar in die Erscheinung. Für Comenius war nicht das letzte Ziel der „Glaube" im Sinne der Scholastik, sondern für ihn stand die „Weisheit" — die Allweisheit oder Pansophie, wie er sagt — im Mittelpunkt des Gedankenkreises. Was Comenius im Sinne der Religionsgemeinschaft, der er angehörte, unter Weisheit versteht, haben wir früher bereits angedeutet. Mit Recht sagt Beißwänger (S. 8), daß Comenius trotz der höchsten Schätzung, die er der Person wie der Lehre Christi entgegenbringt, weit entfernt ist von einem engherzig konfessionellen Standpunkt, denn unter den großen Vorbildern und Lehrern der „Weisheit", die er anführt, haben auch Plato, Salomo, Moses, der h. Bernhard u. andere ihre Stelle. Er will alle hören, die je über Gottesfurcht, Wissenschaft und Künste reiflich nachgedacht, gleichviel, welcher Religion sie angehörten oder angehören. Denn die Funken des göttlichen Lichts sind über alle Zeiten und Völker verteilt. Zu dem „Tempel der Weisheit", den Comenius, wie er sagt, nach den Ideen, Richtmaßen und Gesetzen des höchsten Baumeisters bauen will, soll jeder Zutritt haben, ohne Rücksicht auf Stand, Alter, Geschlecht und Sprache. Das Menschengeschlecht ist es, in dessen Besitz er „die Schatzkammer der Weisheit" — so nennt er das pansophische Werk, das ihm vorschwebte — bringen will, und nicht etwa bloß die Gebildeten des Menschengeschlechts hat er dabei im Auge, sondern alles Volk und alle Geschlechter sollen einbegriffen sein. Dieses große Werk, die „Pansophie", soll seinem Zweck nach keineswegs dem toten Wissen, sondern dem praktischen Leben, der Arbeit am Menschheitsbau dienen; aber nicht minder soll es über dieses Leben hinausführen und dazu Anleitung geben, Gott selbst zu suchen und zu finden. „Eine heilige Jakobsleiter soll sie werden, diese Pansophie, hinaufführend durch alles Sichtbare zum Unsichtbaren, von der Erde auf zur Majestät Gottes selbst, um hier, im unbeweglichen Mittelpunkt der Ruhe . . . den Menschen mit ewiger Seligkeit zu tränken" (S. 13).

Bemerkungen und Streiflichter.

Die Idee des **Makrokosmus**, sofern derselbe als wesensverwandtes Gegenstück des **Mikrokosmus**, des Menschen, gedacht wird, ist für die Weltanschauung der Kultgesellschaften des Humanismus charakteristisch und kann, obwohl sie in mannigfachen Abwandlungen und in verschiedenartiger philosophischer Sprach- und Darstellungsweise hervortritt, als ein wesentlicher Teil des ganzen Systems bezeichnet werden. Sie findet sich daher auch seit Plato bei allen Wortführern wieder, so bei Nicolaus von Cusa, Paracelsus, Servet, Comenius, Giordano Bruno, Weigel, Jacob Böhme und Leibniz.

Sehr alt sind die Versuche bestimmter Kreise, innerhalb der alten Sozietäten, denen von jeher auch Personen von Stand angehörten, engere Vereinigungen von Adligen zu bilden und diese in der Form eines **Ordens** (Ritterordens) zu organisieren. Derartige Versuche sind auch an den Gründer der Sozietät „Zum Palmbaum“, den Fürsten Ludwig von Anhalt von einflußreicher Seite herangetreten, aber schließlich im wesentlichen gescheitert. In klarer Erkenntnis der Tatsache, daß die Orden ihrem Wesen nach Hilfsgenossenschaften der Kirche waren, lehnte Fürst Ludwig den Gebrauch des Namens für die von ihm begründete fruchtbringende Gesellschaft grundsätzlich ab und erklärte, daß er eben keinen Orden, sondern eine Sozietät oder eine Brüderschaft habe stiften wollen (Krause, Ludwig, Fürst zu Anhalt, Bd. III, 13. Heft.)

Zu den geistlich-weltlichen Adelsgenossenschaften des Mittelalters, deren Geschichte ja im allgemeinen, soweit es sich um die eigentlichen Ritterorden handelt, bekannt genug ist, gehören im gewissen Sinne auch die sogenannten **Milites de militia Christi**, die der h. Dominikus während der Kämpfe wider die Waldenser ins Leben gerufen hat. Diese Ritter von der Ritterschaft Christi besaßen den Charakter von **Tertiariern der Dominikaner** und haben als solche der römischen Kirche bei der Aufspürung und Bekämpfung der Häretiker gute Dienste geleistet. Da diese Tertiarier sich ebenfalls der Formen des Rittertums und der Orden bedienten, war es sehr schwierig, die Ritter Christi von den älteren Ritterorden zu unterscheiden; indem die ersteren dadurch leicht bei den letzteren Eingang fanden, gewann der Dominikaner-Orden einen Einblick in die Bestrebungen der alten Ritter und Orden, die man als Kampfgenossen und Beschützer der „Waldenser“ betrachtete.

In der Monatsschrift für die kirchliche Praxis, hrsg. von Baumgarten (Verlag von J. C. B. Mohr in Freiburg i. Br.), 1904, Heft 4 findet sich eine Anzeige des in diesen Heften erschienenen Aufsatzes von Keller über Herder, die in mancher Beziehung höchst beachtenswert ist. Die kurze Anzeige lautet:

„Im großen Zusammenhange seiner bekannten Bestrebungen behandelt Ludw. Keller (Vorträge u. Aufs. aus der Comenius-Gesellsch. XII, 1.

106 S., 1 Mk.) Joh. Gottfr. Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus, seine Verdienste um die Reinigung des britischen Systems der Freimaurerei und seine innere Förderung durch die Freunde und Brüder ebenso einseitig herausstellend, wie z. B. Haym sie als nebensächlich dargestellt hat. Für uns ist, vom nächsten Thema abgesehen, von großer Bedeutung die Erkenntnis der durchgehenden Zusammenhänge, die unsere heutige humanistische Bildung mit jenen dem Staat und der Kirche gegenüber nicht geheimen, wohl aber unsichtbaren Kultgesellschaften verbindet. Dafür sind wir Keller zu Dank verpflichtet." Hier wird also von dem Berichterstatter — es ist zweifellos Otto Baumgarten selbst, der seine literarische Tätigkeit im Jahre 1888 mit einer größeren Schrift über Herder begonnen hat und also zuständig ist — die Tatsache der „durchgehenden Zusammenhänge" anerkannt und ihr eine große Bedeutung zugeschrieben; gleichzeitig aber wird ganz im Sinne Herders bemerkt, daß diejenigen Kultgesellschaften, um die es sich hier handelt, dem Staate und der Kirche gegenüber nicht geheim, wohl aber unsichtbar gewesen sind. Man weiß, daß die Sozietäten selbst sich stets als „unsichtbare Gesellschaften" bezeichnet haben, daß ihnen aber die Gegner den Makel des „Geheimbundes" anzuhängen versucht haben. Sind etwa die Tertiarier der römischen Kirche in diesem Sinne nicht auch ein Geheimbund?

Friedrich der Große hat gelegentlich geäußert, daß er die Erfolge, die er erkämpft habe, zugleich für den Protestantismus errungen habe, d. h. er war sich der Tatsache klar bewußt, daß auch der siebenjährige Krieg, wenn auch in verändertem Sinne, eine Art von Religionskrieg gewesen ist. Viel stärker noch aber als bei dem König war dies Bewußtsein bei einem großen Teile seiner Offiziere und seiner Truppen ausgeprägt, ja es steht fest, daß ein Teil seiner Regimenter die fast übermenschlichen Anstrengungen, die ihnen zeitweise zugemutet wurden, ähnlich wie einst Cromwells Panzer-Reiter, in dem Gefühl mit Willigkeit auf sich nahmen, daß sie für ihr Höchstes, nämlich für die Religion, kämpften. In dieser Beziehung ist ein Zwischenfall höchst charakteristisch, den Reinhold Koser, König Friedrich der Große (Stuttg. 1900, II, 264) berichtet, ein Zwischenfall, der dem König, wie Koser sagte, die Tränen in die Augen trieb und bei dessen Erzählung der sonst doch nicht weichmütige Fürst, wenn er später darauf zurückkam, abermals von Rührung übermannt wurde. Der König hatte im Sommer 1760 seinen Regimentern ungeheure Anstrengungen auferlegen müssen und war gezwungen gewesen schließlich bei Liegnitz den Kampf gegen eine gewaltige Übermacht aufzunehmen. Der Ausgang ist bekannt: am 15. August 1760 vollzog sich durch den glänzenden Sieg bei Liegnitz eines der entscheidenden Ereignisse des Feldzugs. Der sonst so schwer zu befriedigende König, der lange Zeit nur Scheltworte für seine tapferen Regimenter gehabt hatte, war in hohem Maße befriedigt: heute hatte er gesehen, daß er noch seine alte tapfere Infanterie in der Armee habe. Er rief einen der Veteranen des Regiments Anhalt zu sich heran und lobte die Tapferkeit seiner Leute. Da antwortete der alte Musketier: „Wie sollten wir nicht? Wir kämpfen für die Religion, für Euch, für das Vaterland". Die Worte des alten Soldaten trieben, wie gesagt, in ihrer eindrucksvollen Einfachheit dem König die Tränen in die Augen; er hatte einen tiefen Blick in die Seele seiner Armee getan.

Wir haben früher an dieser Stelle (M C G 1903, S. 362) auf die Geschichte des heute so unendlich viel gebrauchten Wortes **Religion** hingewiesen und erwähnt, daß das Wort, das etwa gleichzeitig mit dem Worte **Kirche** aufgekommen ist, im Sprachgebrauch der älteren Kultgesellschaften nicht nachweisbar ist und daher auch in den neueren Sozietäten seltener vorkommt. Welches Wort ist nun in den letzteren üblich gewesen, wenn man das allgemeine Verhältnis des Menschen zu Gott und dasjenige, was wir heute religiöse Weltanschauung nennen, bezeichnen wollte? Es ist das Wort **Weisheit** (Sophia, Philosophia), Allweisheit (Pansophia) u. s. w. das hier seit alten Zeiten als Ersatz dient. Ein „weiser Mann" ist das, was wir einen „religiösen Mann" nennen. Auch das Wort **Kunst** oder Königliche Kunst kommt im Sinn der Religion vor.

Eine für das Wesen der Geistesrichtung die wir hier verfolgen sehr charakteristische Persönlichkeit ist **Johann Georg Scheffner**, über den wir oben aus der Feder Paul Stettiner seine Lebensskizze bringen. Scheffner war ein Mann, der nach seinem eigenen Zeugnis von dem Geiste des Humanismus — Scheffner war tätiger Freimaurer — stark berührt war. Gestalten wie die seinige kehren in allen Jahrhunderten innerhalb der alten Sozietäten wieder und man wird, wenn man seine Charakteristik bei Stettiner liest, unwillkürlich an Männer wie Pomponius Laetus, Conrad Matiau, Samuel Hartlieb u. a. erinnert, die in ihrer Brust eine große und empfängliche Seele trugen, die aber im Gegensatz zu zahllosen Gelehrten und Schriftstellern, die sich auf den Markt des Lebens drängten, nicht Schreiber, sondern Täter des Wortes gewesen sind und die, obwohl sie sich absichtlich in der Stille hielten, den Gang der Geistesgeschichte dauernd und wirksam beeinflußt haben.

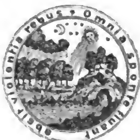
Worin bestanden die **Geheimnisse**, deren Hüter die Kultgesellschaften des Humanismus waren? Waren es bloß Symbole, Formen und Formeln, die man sorgfältig vor dem Auge der Massen verbarg? Man tut Männern wie Pythagoras und Plato und allen ihren großen Nachfolgern unrecht, wenn man meint, daß solche Dinge für sie hätten ins Gewicht fallen können. Der Zwang zur Geheimhaltung, den sie lieber selbst vermieden hätten, lag in anderen Umständen. Hätten sie die tieferen Einsichten in den Zusammenhang der Welt und des Menschenlebens, die sie besaßen — die Jahrtausende haben gelehrt, daß ihre Einsichten wirklich tiefere waren — den rohen Massen preisgegeben, so wären sie selbst wie die Wahrheit, die sie erkannt hatten, der Verfolgung und der Vernichtung ausgesetzt gewesen. Diese klugen Männer erkannten wohl, daß die Menschen für das wahre Licht noch nicht reif waren und daß sie die Fackel der Wahrheit nicht auf die Straße tragen durften, ohne vom Pöbel für Toren oder für Revolutionäre und Staatsverbrecher gehalten zu werden. War diese Besorgnis etwa unbegründet?

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. November 1904. Heft V.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.



Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Der Humanismus.

Sein Wesen und seine Geschichte.

Festrede

gehalten zu Jena am 14. August 1904 in der Haupt-Versammlung der Comenius-Gesellschaft

von

Ludwig Keller.

Meine hochverehrten Anwesenden!

Wer in diesem Lande und in dieser Stadt bei einem Anlaß, wie es der heutige ist, den Versuch macht, über den Humanismus und die Humanität, ihre Eigenart und ihre Geschichte vor Ihnen zu sprechen, von dem werden Sie mit Recht voraussetzen, daß er von den großen Männern seinen Ausgang nimmt, die vor hundert und mehr Jahren von Weimar und Jena aus dem halb verdunkelten Begriffe dieser alten Worte wieder Klang und Inhalt gegeben und den Richtungen, die sich zur Idee der Humanität bekannten, wieder eine Bedeutung in der Welt erworben haben. Wer von Ihnen weiß nicht, daß Herder, in den Fußtapfen Lessings wandelnd und den Anregungen folgend, die dieser in seinen Gesprächen „Ernst und Falk“ und in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ gegeben hatte, der vornehmste literarische Vertreter der Weltanschauung des Humanismus

geworden ist, daß Männer wie Fichte und Schiller — die Geschichte beider Männer ist ja sehr eng mit der Geschichte Jenas verknüpft — den Gedanken stark betont haben und daß, nachdem Kant ihn philosophisch durchgebildet, eben diese Idee der Humanität in Goethes universellem Geist und Leben gleichsam ihre tatsächliche und sichtbare Verkörperung gefunden hat.

Es ist gleich, wie sich in den Köpfen mancher Zeitgenossen die Begriffe Humanität und Humanismus spiegeln — Sie wissen, daß Worte und der Inhalt von Worten je nach Zeitströmungen, Machtfragen und selbst nach der Mode sehr starken Schwankungen ausgesetzt sind — es ist gleich, sage ich, wie heute Hinz oder Kunz diese Worte verstehen; sicher ist, daß jene großen Männer unter dem Wort Humanismus weder eine wissenschaftliche Bewegung im Zeitalter der Renaissance noch unter Humanität einen Mangel an gesundem Realismus, wie man heute zu sagen pflegt, verstanden haben, sondern daß diese Worte für sie ein System, eine Philosophie, eine Denkart und eine festgeschlossene Glaubenswelt bedeuteten, und daß Männer wie Herder, Fichte, Kant und Goethe sich diesen Begriff nicht etwa willkürlich zurecht gemacht, sondern in den Schriften sehr alter Autoren, zumal auch in den Schriften des Comenius und Leibniz in ihrem Sinne bereits vorgefunden haben, mit der Maßgabe, daß auch diese alten Humanisten die Worte zwar zuerst von neuem in weitere Kreise getragen, aber bereits bei den eigenen Vorläufern vorgefunden haben.

Ähnlich wie bei den Worten Toleranz und Kultur und vielen anderen verwandten Ausdrücken ist die Geschichte der Sache, die sie kennzeichnen, mit der Geschichte der Worte viel enger verknüpft, als es auf den ersten Blick scheint, und man kann die Geschichte der wechselnden Bedeutung nicht schreiben, ohne die Schicksale der Sache zugleich mit in das Auge zu fassen.

Das Wort Humanismus ist eine aus griechischen und lateinischen Sprachelementen gemischte Bildung von sehr alter Herkunft, die schon in der antiken Welt in allen den Kreisen, die vom Platonismus und vom Neuplatonismus berührt waren, gemäß der Wurzel des Wortstammes gebraucht ward, um die schöne Menschlichkeit, wie Schiller sagt, d. h. das rein Menschliche oder das ideale Menschentum zu bezeichnen.

Seitdem unter dem Einfluß der werdenden Staatskirche seit den Zeiten Kaiser Konstantins der Neuplatonismus und die ältere Auffassung des Christentums zurückgedrängt worden war, verblaßte der alte Begriff der Humanität und in der Kirchensprache, wo man zunächst den einst vielgebrauchten Ausdruck nicht ganz fallen lassen konnte oder wollte, schob man absichtlich oder unabsichtlich dem Worte einen veränderten Sinn unter. Bei Tertullian und Lactanz bezeichnet das Wort Humanitas das Menschengeschlecht oder die Menschheit und das Wort humanus gebührt dem Manne, der gegen seine Nebenmenschen die Umgangspflichten mit Höflichkeit erfüllt. Augustin gebraucht dies Wort Humanität bezeichnenderweise in keiner seiner uns erhaltenen Schriften. Die mittelalterliche Kirchensprache aber, deren Wortschatz in großen Glossarien sorgfältig gesammelt vor uns liegt, kennt das oft gebrauchte Wort entweder nur im Sinne Tertullians oder in noch tieferer Entleerung seines alten Inhalts in der Bedeutung der menschlichen Leiblichkeit — im Gegensatz zur Seele — ja sehr oft im Sinne der menschlichen Notdurft. Wer hätte in der Zeit, wo der Sprachgebrauch der Scholastik den Sprachgebrauch der Wissenschaft völlig beherrschte, annehmen können, daß sich das Wort aus dem tiefen Fall, den es erlebt hatte, je wieder bis zum Begriff der „schönen Menschlichkeit“ werde emporheben können? Und doch geschah das Unerwartete.

Das Herabsinken des Wortes im frühen und späten Mittelalter hängt mit der damals herrschenden Lehre vom Menschen auf das engste zusammen. Diese Lehre wird beherrscht von dem Glauben an die Verderbtheit der menschlichen Natur oder an das „radikale Böse“, das angeblich zwar nicht von Uranfang vorhanden gewesen, aber doch seit Adams Fall eine Tatsache geworden ist.

Neben dieser Auffassung vom Menschen existierte schon im frühen Mittelalter innerhalb der Christenheit, wenn auch nur in der Stille, eine andere Auffassung, nämlich die Überzeugung, daß in der Menschenseele, die aus dem Mutterschoße des ewigen Lichtes entsprungen ist, ein Funken dieses Lichts dauernd erhalten geblieben sei, und daß dieser Funken, selbst wenn er verkümmert und halb erloschen sein sollte, den unendlichen Wert jeder Menschenseele vor Gottes Augen verbürge.

Die Verteidiger dieser Glaubensanschauung — die eine wie die andere Überzeugung ist Sache des Glaubens und nicht des

Wissens — berufen sich in erster Linie auf den Stifter der christlichen Religion selbst. Christus hat, sagten sie, gepredigt und gelehrt, daß Gott in uns und wir in ihm sind und daß Gottes Reich inwendig in uns ist; Jesu Verkündigung, meinten sie, habe überall den Menschen und seine Seele in erster Linie im Auge, den Menschen, gleichviel ob er als Armer oder Reicher, als Sklave oder Freier, als Mann oder Weib in die Welt gekommen und in der Welt zu wirken berufen sei. Gott und die Menschenseele, die Menschenseele und Gott, das war nach der Ansicht dieser mittelalterlichen Christen — Sie kennen sie alle unter dem Namen der Waldenser — das große Thema der Lehre Christi, wie sie uns aus seinem Munde überliefert war.

In der Verheißung: „das Reich Gottes ist inwendig in Euch“ erkannten sie zugleich die Lehre vom göttlichen Wert der Seele, und das Gefühl der Menschenwürde, das in ihnen dadurch geweckt ward, jener Würde, auf die alle, die eines guten Willens sind, den gleichen Anspruch haben, gab ihnen Mut und Kraft, an dem Aufbau dieses Reiches Gottes durch die eigene innere Veredlung und durch die liebende Förderung der anderen Menschenseelen tätig mitzuwirken. Wohl waren auch sie der Meinung, die die Scholastik lehrte, die Erde sei ein Jammertal, aber im Unterschied von der Scholastik, die den Menschen das Heil im Jenseits versprach und das Gottes-Reich in den Himmel verlegte, wollten sie den „Tempel Gottes“, wie sie sagten, im Herzen der Einzelnen wie der Menschheit schon im Diesseits zu errichten suchen. Das, sagten sie, habe sie schon Christus gelehrt.

Es ist Ihnen bekannt, daß die Männer und die Richtungen, die diese und ähnliche Lehren in Kultgemeinschaften öffentlichen Charakters zu organisieren suchten, eben die Waldenser und die von ihnen abstammenden böhmischen Brüder mit blutiger Gewalt unterdrückt worden sind. Im sehr nahen Zusammenhang mit ihnen erhoben sich aber seit dem 15. Jahrhundert Kultgesellschaften nichtöffentlichen Charakters, die die Außenwerke preisgaben, sich aber mit um so größerem Nachdruck dem Kernpunkte des Systems, der Lehre von der Menschenwürde, zuwandten und die sich in diesem Sinne Lehrer der Menschlichkeit oder Humanisten nannten.

Bis in das 13. und 14. Jahrhundert hinein hat es keine Philosophie und keine Weltanschauung gegeben, die sich neben der

Weltanschauung der Scholastik eine gleichberechtigte Stellung im Geistesleben der abendländischen Völker zu erringen verstanden hätte. Seit den Tagen Dantes und Petrarcas setzt die große Wandlung der Machtverhältnisse ein. Was bisher keinem großen Philosophen und keiner Partei — man denke z. B. an Averroes und die Averroisten des frühen Mittelalters — gelungen war, das gelang den großen Wortführern der Renaissance und des Humanismus: sie wußten sich neben der Scholastik zu einem höchst einflußreichen geistigen Machtfaktor emporzuschwingen und ihre Weltanschauung ist Jahrhunderte hindurch, während gleichzeitig zahllose Systeme kamen und verschwanden, ein solcher Faktor geblieben. Welche andere Philosophen-Schule kann sich auch nur entfernt mit der Schule des Humanismus an geschichtlicher Bedeutung messen?

Es war ganz natürlich, daß sich die bestehenden Mächte der aufkommenden Neuerung mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln des Zwanges und der Überredung widersetzten, und wer in solchen Kämpfen einige Erfahrung besitzt, der weiß, daß sie auf beiden Seiten mit großer Leidenschaft geführt zu werden pflegen.

Gerade in dem Augenblicke, wo die Nachfolger der römischen Kaiser, die Päpste, die Herrschaft über alle Könige und Völker erreicht hatten, erhoben sich neue Kräfte, die die Weltherrschaft der Hierarchie ernstlich bedrohten, und zwar war es nicht in erster Linie der Humanismus, der hier die Bahn brach, sondern die in ihrer Selbständigkeit schwer bedrohten Staaten selbst waren es, die sich nach Bundesgenossen in dem gefährlichen Kampfe umsahen. Unter diesen Bundesgenossen ragen nun an erster Stelle die festgeschlossenen Gewerkschaften und Gilden der Städte hervor, die seit dem 13. und 14. Jahrhundert in einem gewaltigen Aufschwung begriffen waren. Auf diese gestützt und mit den staatlichen Gewalten im Bunde — wir können diese Entwickelungen am klarsten in Florenz, wo sie sich am frühesten und wirksamsten vollzogen haben, erkennen — konnte es dann der Humanismus wagen, sich in stillen Verbänden fest zu organisieren.

Der Bewegung, die mit Dante und Petrarca zu großen Anläufen ansetzt, kamen einige weltgeschichtliche Ereignisse zu statten, ohne die sie trotz aller ihrer Mitstreiter doch wohl kaum zu einem geistigen Machtfaktor in der abendländischen Welt geworden wäre, nämlich vor allem die durch die Eroberung

Konstantinopels veranlaßte Einwanderung zahlloser Griechen nach Italien; und der geistige Einschlag, den die Bewegung hierdurch gewann, ist ein wichtiger Teil des ganzen Systems geworden, ohne dessen Berücksichtigung man das Wesen des Humanismus überhaupt nie klar erfassen wird.

Die griechisch-orientalische Weisheit, wie sie durch Pythagoras und Plato in ein System gebracht und in den antiken Kultgenossenschaften der Akademien zu fester Organisierung gelangt war[1]), hatte in der morgenländischen Welt sich ungehemmter als im Abendland fortpflanzen können. Zwar hatte der Erlaß Kaiser Justinians vom Jahre 529, durch den im Interesse der Kirche die Auflösung aller Akademien verfügt, die Zerstörung ihrer Kultgebäude und die Einziehung ihres Vermögens geboten worden war, auch die morgenländischen „Schulen", „Kollegien" und „Sozietäten" — wie sie sich nannten — schwer getroffen, aber für diese alten Organisationen, die schon damals auf eine tausendjährige Geschichte zurückblicken konnten, konnte es nicht schwer sein, unter anderen Namen und Formen sich wenigstens teilweise in bessere Zeiten hinüberzuretten. Diese besseren Zeiten traten bereits nach wenigen Jahrhunderten ein, als die Siege der arabischen Kultur der griechischen Philosophie wieder Luft verschafften.

Indem nun zunächst die Kreuzzüge, dann die Steigerung der Handelsbeziehungen und zuletzt die flüchtenden Griechen eine engere Verbindung zwischen Morgenland und Abendland schufen, kamen mit den Schätzen des Orients auch dessen Literatur und Kunst und nicht am wenigsten die bis dahin verbotene Weisheit des Neuplatonismus wieder in das Herrschaftsgebiet der römischen Kirche und drangen zunächst in Italien mächtig vor. Selbstverständlich fand die Ware der neuen Geistesschätze gerade dort sichere Fortpflanzung, wo sie in den Besitz festgeschlossener Verbände eintrat, und aus der Lage der Machtverhältnisse ergab sich, daß nur solche Verbände sie aufnahmen, die zu der herrschenden Weltanschauung sich im Gegensatze befanden.

Diese Organisationen aber waren unter Förderung mächtiger Fürstenhäuser — hier stehen die Medici an erster Stelle — schon so erstarkt, daß sie imstande waren, in dem Augenblick, wo sich

---

[1]) Ludwig Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898.

große Theoretiker der neuen Weltanschauung bemächtigten, eine tiefe Bewegung der Geister anzufachen: damit setzte seit dem 15. Jahrhundert jene große Epoche des abendländischen Kulturlebens ein, die Sie alle unter dem Namen des Zeitalters der Renaissance kennen und die bis zur Gegenwart der mächtigste Faktor des abendländischen Geisteslebens geblieben ist.

Die Renaissance in Italien, sagt der Mann, der unter den Neueren am tiefsten in die Geschichte des Humanismus eingedrungen ist und sein Wesen am feinsinnigsten erfaßt hat, Jakob Burckhardt, „die Renaissance in Italien muß die Führerin unseres Weltalters heißen und zwar um deswillen, weil hier „eine höchste Erkenntnis der Welt" reifte, in welcher sich „Anklänge der mittelalterlichen Mystik mit platonischen Lehren und mit einem eigentümlichen modernen Geiste berühren".

Bei der Beurteilung des Wesens des Humanismus, wie er sich hier und später darstellt, sind aber mehrere Gesichtspunkte meines Erachtens bisher zu wenig betont worden. Allerdings hat Burckhardt bereits gelegentlich angemerkt, daß sich in den gedruckten, d. h. den öffentlichen Kundgebungen der Humanisten nur die Hälfte ihres Wesens wiederspiegelt. Es muß dies aber noch weit schärfer betont werden, als es hier geschehen ist. Obwohl die Bewegung mächtige Beschützer besaß, so waren die großen Massen nach der Ansicht der Humanisten doch noch nicht reif für eine Lehre, die sich nur den besseren Köpfen erschloß. Sie lehnten es deshalb entschieden ab, ihre Weisheit auf die Straße zu tragen und ihr letztes Wissen der Öffentlichkeit preiszugeben.

Wie aber war die Fortpflanzung einer Lehre möglich, die solchem Zwange unterlag und die sich in ihren wichtigsten Teilen nicht auf schriftlichem, sondern nur auf mündlichem Wege fortpflanzen konnte?

Hier setzt nun der zweite, bisher zu wenig betonte Gesichtspunkt ein. Man hat vergessen oder absichtlich verschwiegen, daß die große geistige Bewegung des Humanismus sich von jeher auf feste Organisationen gestützt hat, die in allen abendländischen Ländern eine große Verbreitung gefunden hatten, Organisationen, die absichtlich nicht von sich reden machten, die aber in Wahrheit die eigentlichen Träger der Überlieferungen platonisch-christlicher Weisheit gewesen sind, jener Weisheit, die man ehedem Neu-

platonismus, im Mittelalter Mystik und im 15. und 16. Jahrhundert Humanismus nannte, die aber unter allen den wechselnden Namen stets das gleiche Wesen bewahrt hat. Man übersieht, daß es organisierte und nicht organisierte Humanisten gegeben hat und daß gerade die Zahl der letzteren, nämlich die Zahl der Mitläufer, aus allen Kreisen damals eine sehr große gewesen ist.

Gerade in den vorreformatorischen Jahrhunderten, wo der Humanismus einen der Höhepunkte seiner schicksalsreichen Geschichte erlebte, kann man seinen Ursprung, seine Eigenart und sein Wesen, soweit er diese selbst enthüllt hat, besonders klar erkennen und wir wollen daher, ehe wir seine späteren Entwickelungen skizzieren, hier einige Andeutungen darüber geben.

Die strengeren Vertreter der Scholastik glaubten die Humanisten dadurch hinreichend kennzeichnen zu können, daß sie sie als Atheisten und als Heiden bezeichneten. Diejenigen, die gewohnt waren, alles zu glauben, was von dieser Seite kam, waren und sind noch heute überzeugt, daß dieses Urteil im wesentlichen zutreffend ist, und sie halten es nicht für nötig, die eigenen Erklärungen der also Gekennzeichneten näher zu prüfen. Sieht man sich die Äußerungen der Humanisten selbst an, so wird man bei allen ihren Wortführern die Erklärung finden, daß sie Christen seien, allerdings mit Zusätzen, in denen sie einräumen, daß sie das Christentum anders als die Scholastik verstanden. In diesem Sinne versichert z. B. Marsilius Ficinus, daß er und seine Freunde sich als platonische Christen betrachteten, und indem er dadurch auf Plato hinweist, hat er allerdings das Wesen des Humanismus im Gegensatz zu den scholastischen Christen, die sich auf Aristoteles stützten, sehr treffend charakterisiert.

Im Unterschiede von Aristoteles, der in Gott die bewegende Ursache, den Ordner und Regierer der Welt erkannte, hatte Plato in seinem Gottesbegriff die Tatsache besonders betont, daß wir in Gott den Schöpfer und Bildner, oder wie Plato sagt, den allmächtigen Baumeister der Welt und den Vater seiner Geschöpfe zu erkennen haben, der den Menschen wie seinen Kindern gegenübersteht.

Durch die starke Hervorkehrung gerade dieser Seite des göttlichen Wesens gewann die Idee der Persönlichkeit einen mächtigen Antrieb und die Idee vom Menschen und seiner Seele, der Seele und dem Menschen wurde, wie Wilhelm

Windelband in seinem Werke über Plato sagt, das wichtigste Lehrstück des ganzen platonischen Systems.

Zugleich wurde, indem Plato mit der Vorstellung Gottes als des Vaters der Menschen Ernst machte, der Begriff der Familie aus seiner irdischen Begrenzung emporgehoben und auf eine Welt höherer Ordnung übertragen: die Überzeugung, daß alle Menschen Brüder seien, ergab sich daraus mit allen ihren wichtigen Folgerungen.

Das Ziel für die Entwickelung der Menschenseele erkannte Plato in der „Anschauung Gottes“ (wie er sagt), d. h. in der Vereinigung der Seele mit ihrem Urquell, mit Gott, durch die ihr Ewigkeit und Unvergänglichkeit gewährleistet wird.

Und die Entwickelung, die für die Einzel-Seele gilt, gilt in höherer Ordnung für die Menschheit: Die Idee der Vollendung der Menschheit zu einem organischen Bau, dessen irdisches Abbild die Familie darstellt und dessen erhaltende, verbindende und beherrschende Kraft die Liebe ist — diese vollkommene Menschheit, die die Lehre Christi unter dem Namen des Reiches Gottes kennt, war es, die den Schlußstein des platonischen Systems bildete.

Man kann es jedem unparteiischen Urteil anheimstellen, ob solche Männer mit Recht „Atheisten“ genannt zu werden verdienten; aber auch nicht einmal die Bezeichnung Heiden ist zutreffend; in allen den Gedanken, die wir erwähnt haben, berührt sich das Christentum Christi auf das engste mit dem Platonismus, und jedermann weiß, daß das Christentum im Neuplatonismus eine wichtige Entwickelungsperiode erlebt hat.

Ein sehr bekannter neuzeitlicher Kirchenhistoriker, der dem Humanismus grundsätzlich ablehnend gegenübersteht und der dessen Schwächen — welche Bewegung hätte nicht ihre Schwächen? — rücksichtslos hervorkehrt, ja eigentlich nur Schwächen an ihm erkennt, muß doch einräumen, daß dem Humanismus die „Entdeckung des Menschen“ zu danken ist, und daß diese Entdeckung etwas hervorgebracht hat, was, wie er sagt, der christlichen Liebe sehr ähnlich sieht, den Gedanken der Humanität. „Sie besitzen“, fährt diese Autorität fort, „eine rege Teilnahme für den Mitmenschen, auch in dem niedrigsten Stande“. Wir fügen hinzu, daß sie eben denselben Fehler, in dem Christus die gefährlichste Klippe für die, die in das Reich Gottes eingehen wollen, erkannte, den Hochmut, wie er ihn bei den „Pharisäern

und den Schriftgelehrten" fand, als Grundfehler der menschlichen Natur erkannt und bekämpft haben.

Es ist im Rahmen des kurzen Überblicks, den ich Ihnen über das Wesen und die Geschichte des Humanismus geben will, nicht möglich, auf die Lehren und Anschauungen dieser Glaubenswelt im einzelnen einzugehen.

Aber einige sehr wichtige Punkte, die bisher bei der Beurteilung des Humanismus vielfach übersehen worden sind, müssen doch noch gestreift werden; es handelt sich nämlich hier keineswegs bloß um ein philosophisches System oder um eine Philosophen-Schule, sondern um eine kultische Vergesellschaftung, der zwar nicht alle, die sich Humanisten nannten, als „Gesellschafter" angehörten, die aber doch sehr vielen sogenannten Humanisten als Sammelpunkt und als feste Stütze dienten, eine Organisation, die nach dem Vorbilde der Familie und auf dem Grundsatz der Freiwilligkeit aufgebaut war, die also nicht wie Staat und Kirche den Charakter einer Rechtsgemeinschaft besaß.

Die schweren Kämpfe, in denen diese Männer sich mit weit überlegenen Gegnern befanden, zwangen sie, obwohl sie organisiert waren, als Organisationen in den Lauf der Ereignisse nicht einzugreifen, noch als solche vor der Öffentlichkeit zu erscheinen. Sie waren und wollten nach ihrer eigenen Aussage nur als „unsichtbare Gesellschaften" tätig sein und es ist ganz natürlich, daß sie in den Annalen der Chronisten, denen nur das im gröbsten Stile Sinnenfällige, nur die Haupt- und Staatsaktionen bemerkenswert erschienen, sehr selten namhaft gemacht werden.

Trotzdem waren sie vorhanden und ihre Angehörigen erschienen als Einzelne oft in großer Stärke auf dem Schauplatz. Selbst aber in Zeiten, wo ihre Zahl geringer war, bot die bestehende Organisation der Sache, der sie diente, den großen Vorteil, daß ihre kontinuierliche Fortpflanzung dadurch gesichert wurde; denn die Einzelnen sterben, aber wohlorganisierte Gesellschaften pflegen, zumal wenn sie kultischen Charakter besitzen, ein sehr zähes Leben zu haben.

Diese freien Sozietäten, aus deren Schoße sich späterhin die Königlichen Sozietäten entwickelt haben, werden charakterisiert durch den Umstand, daß sie ihre Unabhängigkeit von den vielfach durch die Kirchen beeinflußten Staatsgewalten selbst dann zu bewahren gewußt haben, wenn alle anderen verwandten Einrichtungen, insbesondere die Universitäten, die Bevormundung

der jeweiligen Machthaber zu fühlen bekamen. Gerade diese Unabhängigkeit hat es ihnen möglich gemacht, für die Bewahrung der Geistesfreiheit einzutreten und die Freiheit des Gewissens mehr als einmal wirksam zu verteidigen.

Und hierzu kam noch ein weiterer Punkt: diese Vergesellschaftung sicherte sich dadurch eine große Stärke, daß sie sich nicht wie andere große geistige Bewegungen — wir erinnern nur an den Hussitismus und an den Wiclifismus — auf irgend welche nationale Besonderheiten oder Bedürfnisse stützte, sondern daß sie alle Nationen in gleicher Weise umfaßte. Man weiß, daß der Humanismus seinen Grundsätzen gemäß ebensoviel für die Entwickelung der Volkspersönlichkeiten wie der Einzelpersönlichkeiten getan hat und daß die Hebung des Nationalbewußtseins in allen abendländischen Völkern überall gerade auf sein Wirken zurückgeht. Hand in Hand mit diesem Interesse an jeder nationalen Eigenart ging aber eine die ganze Menschheit umfassende Gesinnung, und ihre gesellschaftliche Organisation erstreckte sich über sämtliche abendländischen Völker. Obwohl sie unter dem Namen der deutschen, englischen, französischen Sozietäten getrennt zu marschieren pflegten, so waren sie doch gewohnt, in allen grundsätzlichen Fragen der Weltanschauung vereint zu handeln und zu schlagen.

Dadurch wurde es den zahlreichen und mächtigen Gegnern unmöglich, die ganze Bewegung mit einem Schlage zu unterdrücken. Denn selbst wenn irgend ein einzelner Staat mit Gewaltmitteln wider sie einschritt, so war die Möglichkeit für sie gegeben, in einem anderen Lande, wo günstigere Stimmungen herrschten, eine Zuflucht zu finden. Und es läßt sich regelmäßig beobachten, daß eine irgendwo ausbrechende Verfolgung lediglich dazu diente, den Samen ihrer Lehre wie ihrer Organisationen in die Weite zu tragen. Die gesamte Geschichte des Humanismus bestätigt diese Tatsache: wenn das Licht der Weisheit, wie sie sagten, irgendwo gewaltsam erstickt ward, so leuchteten die Flammen in anderen Ländern alsbald um so kräftiger empor.

In eben den Jahrzehnten, wo die Bewegung der Renaissance in Italien niederging, erhoben die Gesinnungsgenossen in anderen Ländern, zunächst in Deutschland, das Haupt. Man hat von mancher Seite den Gegensatz betont, der zwischen Luther seit mindestens 1525 und den Humanisten vorhanden gewesen ist; unseres Erachtens mit vollem Recht. Gleichwohl aber ist richtig

und auch von keiner Seite bestritten, daß die gewaltige religiöse Bewegung mit Reuchlin seit 1512 ihren Anfang genommen hat und daß sie ohne den starken Schutz, den Luther seit 1517 seitens des Humanismus gefunden hat, niemals zu den Erfolgen gelangt wäre, die sie erreicht hat.

Seit der Begründung der lutherischen Staatskirche, nämlich nach dem Jahre 1525, wurden deren Vertreter die eifrigsten Bekämpfer der ehemaligen Bundesgenossen, und im Zeitalter der Gegenreformation, die mit der glücklichen Beendigung des Konzils von Trient einsetzte, begann die schwerste Zeit, welche der Humanismus seit Jahrhunderten erlebt hatte; so schwer wie in den Jahren 1550 bis 1600 hat die Hand der Gegner wohl nur im Zeitalter Kaiser Karls IV. im 14. Jahrhundert auf diesen Männern gelastet.

Erst der große Befreiungskampf, welchen die Niederlande seit 1580 mit wachsendem Erfolge gegen die spanische Weltmacht führten, und die Hülfe, welche König Heinrich IV. von Frankreich den Bedrängten lieh, verschaffte der Weltanschauung des Humanismus und ihren Vertretern wieder einigermaßen Luft; wenigstens in einem Lande Europas, eben in den vereinigten Niederlanden ward unter dem Schutze des Hauses Nassau-Oranien, dessen Glieder zum Teil selbst dem Bunde angehörten, jetzt eine Freistatt erkämpft.

Von hier aus breitete sich der Humanismus von neuem in allen Ländern aus, nirgends aber schlug er kräftiger Wurzeln als in England, wo sich die nach den Niederlagen des Protestantismus um ihrer Überzeugung willen Verfolgten aus allen Ländern zusammenfanden. Sie wissen, daß seit etwa 1640 auch der Mann, nach dem sich unsere Gesellschaft nennt, der letzte Bischof der böhmischen Brüder, Comenius, mit seinen Glaubensgenossen in London eine Zuflucht gefunden und von hier aus auf die Zeitgenossen gewirkt hat. Mehr und mehr gewann diese Geistesrichtung auch gerade unter solchen Männern und Frauen Boden, die sehr ernste Christen waren, ich erinnere nur außer an Comenius selbst an Joh. Arndt, Phil. Jacob Spener und viele Angehörige des sogenannten älteren Pietismus. Seit den Tagen Wilhelms des Befreiers und seiner Nachfolger erreichte in England die Glaubenswelt des Humanismus einen der Höhepunkte ihres Einflusses.

Und von da an kamen nicht ohne unmittelbare Beeinflussung Englands auch in Deutschland wieder bessere Tage für die Verteidiger der Alleinslehre des Humanismus. Ja, allmählich überstrahlte der Glanz der deutschen Namen, deren Träger sich für diese Ideenwelt einsetzten, alle anderen Namen in fremden Nationen. Das große Zeitalter unserer klassischen Literatur-Epoche, auf das ich zu Beginn dieses Vortrages hingewiesen habe, brach an und die weitesten Kreise nicht nur des deutschen Volkes, sondern der gebildeten Welt stehen bis heute unter den geistigen Nachwirkungen dieser großen Errungenschaften des deutschen Neuhumanismus und die kommenden Geschlechter werden nicht minder darunter stehen.

Gleichzeitig mit der freien Bewegung der Geister traten den Vorkämpfern dieser Ideen andere philosophische Systeme als Mitbewerber zur Seite und seit den Tagen von Descartes und Spinoza haben bis zu dieser Stunde die Versuche nicht aufgehört, die Weltanschauung des Humanismus aus dem Sattel zu heben. Kein Jahrhundert ist reicher an solchen Versuchen gewesen als das 19. und Sie alle, meine hochverehrten Anwesenden, wissen, wie heiß der Kampf der Geister um die Wahrheit noch heute tobt. Aber so groß auch die Erfolge und die Wirkungen einzelner hervorragender Führer gewesen sein mögen, so ist doch sicher, daß keine Denkart, keine Philosophie und kein System der Neuzeit sich bisher in gleichem Umfange zu internationaler Bedeutung emporgeschwungen und keines eine so zähe Dauerhaftigkeit durch die Jahrhunderte bewiesen hat, als der Humanismus, wie wir ihn oben charakterisiert haben; darin liegt sicherlich keine Gewähr seiner inneren Wahrheit, aber seine Vertreter erhalten dadurch das Recht auf den Anspruch, daß alle die, die sich zu ihm im Gegensatz stellen, sich mit seiner uralten Weisheit ernst und sachlich auseinandersetzen. Mag dann das Ergebnis für den Einzelnen sein, welches es will; die Wahrheit, deren Erforschung wir Alle dienen, wird dadurch lediglich gewinnen und die Wahrheit wird uns frei machen.

Daniel Ernst Jablonski.

Ein biographischer Versuch

von

Dr. Wilhelm Stolze in Berlin.

Wer in der Geschichte der hohenzollernschen Unionsbestrebungen die Kapitel Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. aufschlägt, der gewinnt sehr bald ein besonderes Interesse an einer Persönlichkeit, die diesen beiden Fürsten mit nie versagender Hingabe und einem wunderbaren Optimismus in Bezug auf den Erfolg ihre reichen und vielseitigen Kräfte zur Verfügung gestellt hat. Es ist Daniel Ernst Jablonski, den ich meine, der Hofprediger in Berlin, ein Enkel von Comenius und ein Sproß der böhmisch-polnischen Unität. Bei dem regen Eifer, mit dem kirchliche Dinge und deshalb auch Kirchengeschichte heute behandelt werden, ist es nicht wunderbar, daß auch er jetzt — in dem Oberkonsistorialrat Dalton — seinen Biographen gefunden hat[1]). Einen Biographen, der seinem Helden ein außerordentliches Maß von Liebe und Verehrung entgegenbrachte, und der sein Leben deshalb mit sehr viel Wärme geschildert hat. Namentlich die kirchliche Position Jablonskis, die bestimmte Tendenz seiner Unionsbestrebungen und sein immer neues Werben für die Vereinigung der beiden evangelischen Bekenntnisse zog ihn an. Ist damit die Stärke, so ist damit doch auch gleichzeitig die Schwäche jener Biographie bezeichnet. Dalton hat keinen Versuch gemacht, die Bedingtheit dieser Position in irgend welchen besonderen Umständen nachzuweisen, er nahm sie so, wie sie war. Und dann läßt er nicht deutlich genug bemerkbar werden, daß Jablonski nicht immer im Vordergrunde der Unionspolitik seiner Zeit gestanden hat. Sein Einfluß erscheint bedeutender, als er war, was die anderen neben ihm gewollt haben, wird nicht klar, kurz, seine Stellung in der Geschichte der Zeit ist nicht so herausgearbeitet, wie es wünschenswert wäre.

Im folgenden sei nun der Versuch gemacht, an der Hand des Daltonschen Buches, doch unter Berücksichtigung jener kritischen Einwände, in knappen Zügen Jablonskis Leben zu schildern.

Daniel Ernst Figulus — erst bei seiner Ordination (1680) nahm er den alten Familiennamen Jablonski wieder auf[2]) — wurde am 26. No-

[1]) Hermann Dalton, Daniel Ernst Jablonski. Eine preußische Hofpredigergestalt in Berlin vor zweihundert Jahren. Berlin 1903. 495 S.

[2]) Kleinert (in der Herzogschen Realencyklopädie 3. Aufl. VIII, S. 510) gibt als Zeitpunkt dafür Jablonskis Vermählung an (1688).

vember 1660 in dem reformierten Pfarrhaus von Nassenhuben bei Danzig geboren. Sein Vater Peter Figulus, der, schon in zartester Kindheit seiner Eltern und seiner Heimat beraubt, unter der Obhut von Comenius aufgewachsen war, hatte in der Tochter seines Pflegevaters die Lebensgefährtin gefunden; eins der ersten Kinder, welches dieser Ehe entsproß, und das erste im Nassenhubener Pfarrhaus geborene war Daniel Ernst. Über seine Jugend wissen wir sehr wenig. Als der Knabe in sein siebentes Lebensjahr eintrat, folgte der Vater einem Rufe des Herzogs von Preußen und Kurfürsten von Brandenburg nach Memel an die dortige reformierte Gemeinde. Figulus war einige Jahre zuvor zum Senior der Unität gewählt worden. Jetzt, in den Jahren nach dem Frieden von Oliva, geschah es zum ersten Mal, daß ein Beamter jener polnisch-böhmischen Brüderschaft in den Dienst des Staates gezogen wurde, der wie im Reiche, so auch in Polen der Hort des Protestantismus zu sein sich angelegen sein ließ. Nicht lange hat Peter Figulus dort seines Amtes walten können; er starb, als sein Sohn im 10. Lebensjahre stand. Wenige Monate später kam Daniel Ernst auf das Gymnasium der Unität nach Lissa. Hier in der Stadt, die wie keine andere an die Zeit der Verfolgung erinnerte, im Hause Samuel Hartmanns, des Freundes und Kollegen des Vaters, lebte er sich ein in die Traditionen der Gemeinschaft und ward er für den Beruf vorbereitet, der ihm vom Schicksal und von der Familie gewiesen war.

Das sind die äußeren Daten aus seiner Jugendzeit. Noch weniger wissen wir von seiner inneren Entwicklung. Doch dürfen wir nach dem Geiste, der im Elternhaus lebte, annehmen, daß jene in der Not geborene Erziehungsmethode des Patriarchen der Unität auch bei ihm zur Anwendung kam. Auch diesem Knaben wird des Comenius orbis sensualium pictus den Blick für die Dinge seiner Umgebung geschärft und ihn von der Spekulation in das Leben gewiesen haben. Und ebenso wird der Unterricht in jenen 3 Stufen vorwärts gegangen sein, die von dem Wunsche bestimmt waren, der verfolgten evangelischen Unität möglichst große geistige Kräfte bereit zu stellen, und in dieser Absicht die vielseitigste Ausbildung des Zöglings bezweckten. Nur auf solche Weise durfte man hoffen, sich behaupten und dem Feind auf jedem Gebiete entgegentreten zu können. So wird schon in diesen Jugendjahren der Grund zu jener Sprachkenntnis gelegt sein, die wir an dem Manne bewundern, und hier wird auch für die mannigfachen Interessen die Anregung gegeben worden sein, die den vielbeschäftigten Hofprediger in Berlin noch veranlaßten, mathematischen und physikalischen Unterricht zu nehmen. Aber alle diese Einzelkenntnisse erschienen bestimmt durch das religiöse Interesse. Wie für Comenius, so ward es auch für alle die Seinen der Ausgangspunkt und das Ziel ihrer

Tätigkeit. Nichts wird verabsäumt sein, dies dem jungen Bruder besonders warm ans Herz zu legen. Oft mag der Vater von den schweren Leiden der Unität im dreißigjährigen Kriege erzählt haben, von der Mühe und Not des eigenen Lebens, und so wird schon früh im Knaben der Wunsch entstanden und genährt worden sein, für das, was in solcher Weise immer wieder neu hatte erworben werden müssen, seine ganze Kraft einzusetzen.

Als Daniel Ernst die dritte Stufe seiner Erziehung, die Lateinschule in Lissa absolviert hatte und nun auf der vierten, der Akademie, die Bildung fürs Leben sich aneignen sollte, da konnte nicht zweifelhaft sein, wohin er sich zu wenden hatte. Nach den Stürmen des großen deutschen Krieges war auch in die Frankfurter Hochschule ein besserer Geist eingezogen; tüchtige Lehrer wurden dorthin berufen; statt wilder Zuchtlosigkeit herrschte dort unter dem Regiment des Großen Kurfürsten die strenge Sittlichkeit der Reformierten. Der Unität war es hochwillkommen, daß sie nun unbedenklich ihre Söhne, statt im fernen und teuren Westen, hier in der Nähe studieren lassen konnte. Mit drei anderen Lissaer Gymnasiasten bezog daher auch Jablonski, der von Hause aus gewiß nicht glänzend gestellt war und die Hilfe der Brüdergemeinde in Anspruch nehmen mußte, diese Universität. Er hörte hier mit besonderer Vorliebe die Vorlesungen Risselmanns über hebräische Sprache, die auf ihn den nachhaltigsten Eindruck machten; neben ihnen nannte er später gern die von Johann Simonis, ohne doch anzugeben, ob er damit die theologischen meine oder vielmehr die über Logik und Metaphysik. Aber im ganzen genommen wird er wie die Studenten der Zeit im allgemeinen in den ungeschlachten und selten zu Ende geführten Kollegien weniger gelernt haben als durch fleißiges Bücherstudium und durch den Umgang mit den Professoren bei den Disputatorien und zu Haus. Und überhaupt blieben die beiden Jahre, die er auf der brandenburgischen, nicht gerade bedeutenden Universität verlebte, ohne bemerkbaren Einfluß, vielleicht abgesehen von der hier gepflanzten Neigung zur Sprache des alten Testamentes. Tüchtige Prediger und einzelne Gelehrte konnten hier gezogen werden. Wer von höherer Warte aus die Dinge ansehen lernen und wer sich zur verantwortlicheren und edleren Tätigkeit an der Spitze vorbilden wollte, konnte nicht auf seine Kosten kommen. Es war daher ein unberechenbares Glück für Jablonski, daß er nach einer kurzen Tätigkeit in der Radziwillschen Schule in Birsen von der Unität, die auf ihn große Hoffnungen setzen mochte, für eine der beiden Freistellen an der Universität in Oxford ausersehen wurde, die Karl II. für sie gestiftet hatte. Ehe er im Spätsommer 1680 über Holland nach England aufbrach, weihte den 19jährigen noch der Senior Hartmann zum Diener am Worte Gottes. Dann folgten die

Jahre, die für ihn die Entscheidung über seine kirchlichen Ansichten und Anschauungen brachten.

In England war damals alles in voller Bewegung. Nach der Restauration der Stuarts, die keinem der vielen kirchlichen Systeme den Sieg gebracht hatte, ward der Kampf mit den Waffen des Geistes statt mit denen des Armes weiter gefochten. Jedes bestrebte sich, seine Berechtigung und seine alleinige Gültigkeit nachzuweisen. Der Fremde hatte, wofern er nicht selbst seiner Sache gewiß war, die Wahl zu treffen. Es ist mir nicht sicher, was Jablonski im letzten Grunde bestimmt hat, der bischöflichen Verfassung der Hochkirche den Vorzug zu geben. Nirgendswo war ihre Position sicherer gegründet, als gerade an der Oxforder Universität. Hier konnte er also ihr Wesen und ihre Tradition am besten studieren, erst recht dann, wenn er, wie sein Biograph wahrscheinlich macht, unter John Fell, dem mutigen und unerschütterlich treuen Bischof, dem Christ Church College angehörte. Dann verfehlte gewiß nicht das stimmungsvolle, fast zu katholische Zeremoniell der Hochkirche des Eindrucks auf den Slaven, der, soweit man sieht, die Vorliebe dafür nie verleugnet hat. Und schließlich war es gewiß dem Mitgliede der Unität, die, wie man weiß, auf die nicht durchbrochene Kontinuität der Bischofsweihe seit den Zeiten der Apostel das größte Gewicht legte, von nicht geringer Bedeutung, hier derselben Tradition zu begegnen. Aber das alles scheint mir doch nicht zu genügen, um zu erklären, wie die ursprüngliche, von vertriebenen Presbyterianern genährte Abneigung gegen diese Verfassungsform in das Gegenteil umschlug. Mußte doch die Hinneigung zum Presbytarianismus dem Angehörigen der Unität viel mehr im Blute liegen, da sie in ähnlicher Weise verfaßt war, und mußte sich doch zugleich mit der Erkenntnis der Vorzüge der bischöflichen Kirche bei Jablonski die Einsicht einstellen, daß er kaum in der Gemeinschaft, in der er geboren war, und für die er lebte, seine Anschauung würde durchsetzen können. Mir scheint hier, wenn anders wir uns bei der Erklärung seines Biographen beruhigen sollen, ein Riß zwischen Spekulation und Lebensklugheit zu klaffen, der bei dem gewandten Diplomaten und vielfach bewährten juristischen Beirat, als welcher er in den Akten der preußischen Behörden des öfteren erscheint, stark Wunder nimmt. Oder sollte der spätere Berliner Hofprediger schon in diesen jungen Jahren an eine Mission in seiner zweiten Heimat gedacht haben, in der er sich bemühen wollte, die im deutschen Protestantismus ruhenden Gegensätze in eine höhere Einheit aufzulösen und so den Gesamtprotestantismus, nicht zuletzt zum Heile der polnisch-böhmischen Unität, zu stärken?

Wie dem auch sei, gewiß ist, daß die 3 Jahre des Aufenthaltes in Oxford resp. in England von der größten Wichtigkeit für sein

späteres Leben waren. Vielleicht ist es ihm damals selbst nicht so klar gewesen, wie dem rückwärtsschauenden Historiker, vielleicht waren dem jungen Studenten Pläne, wie ich sie andeutete, auch nur Träumereien. Aber eben darin, daß er sie zu verwirklichen einmal in die Lage kam, und daß er für sie wieder und wieder eintrat, liegt die Bedeutung seiner Persönlichkeit in der Geschichte zum großen Teil beschlossen.

Alsbald nach seiner Rückkehr aus England treffen wir auf Spuren seiner Tätigkeit in Magdeburg. Man darf vermuten, daß er dort Feldprediger gewesen ist. Dann ruft ihn die Unität in ihren Dienst; sie ernennt ihn zum Prediger und dann auch zum Rektor in Lissa, ein Zeichen der Wertschätzung und des Vertrauens, das er schon damals genoß. Es geschah nicht ganz ohne Widerspruch. Jablonski war noch jung, andere glaubten mehr Anrecht zu haben und auch Differenzen anderer Art scheinen nicht gefehlt zu haben. Der alte Senior Hartmann wußte sie zu beseitigen, aber nur für den Moment. Bald gab es zwischen dem Rektor und dem Prorektor Samuel Gülich, dem Schulkameraden und Studiengenossen in Frankfurt und Oxford, Streitigkeiten, ohne daß man wüßte, wie sie entstanden. Es ist immerhin möglich, daß Geldangelegenheiten dabei eine Rolle spielten; man munkelte von einer Ämterkumulation, die Jablonski anstrebe; da er kürzlich geheiratet — augenscheinlich eine Anverwandte von Hartmann —, glaubte man wohl daran. Den eigentlichen Grund werden aber tieferliegende Differenzen abgegeben haben. Vielleicht dürfen wir einen Anhaltspunkt in dem Schreiben des Seniors an Jablonski aus der Zeit der Krisis suchen, wo es heißt: „Recordare, wem Gülich bei seiner Ordination dextram obedientiae gegeben, dem Fleischer und etlichen patronis oder seinen senioribus? Sat sapienti!" In den Tagen, da die Stellung Jablonskis in Lissa am unerquicklichsten war, erreichte ihn ein Ruf des Kurfürsten Friedrichs III., der ihn wohl schon als Kurprinz in Magdeburg kennen gelernt hatte und ihn jetzt zum Hofprediger in Königsberg zu haben wünschte. Jablonski nahm ihn an, nicht ohne Zögern. Er verließ die Unität für immer, insofern er wenigstens seine Haupttätigkeit fortan dem brandenburg-preußischen Staate widmen mußte. Aber wer will ermessen, wieviel er indirekt für sie tat, und ob er sich nicht zeitlebens in ihren Diensten stehend fühlte! 1699 ward er noch zum Senior der Unität ernannt. Leider liegt ein, wie es scheint, nicht zu hebender Schleier über den Motiven, die den Kurfürsten veranlaßt haben, dem darauf zielenden Antrag der Unität zuzustimmen [1]). Als solcher hat er dann vielfach mit Rat und auch

[1]) Hat der Kurfürst vielleicht damals schon beabsichtigt, Bischöfe zu kreieren, und hat er Jablonskis Wahl befördert, damit dieser sie weihe? So wäre die apostolische Folge von der Unität auf die preußischen Bischöfe übertragen worden. Später hat in eben dieser Absicht Jablonski den Grafen von Zinzendorf zum Bischof der Brüdergemeinde geweiht.

mit der Tat den Brüdern in ihrer Bedrängnis Beistand geleistet. Bis 1720 etwa korrespondierte er noch in seiner polnischen Muttersprache. Dann hörte diese lebendigste Erinnerung an die Heimat und die Geschichte seiner Familie auf [1]). Fortan bediente er sich nur noch der deutschen Sprache.

Das Bündnis zwischen Preußen und der Unität datierte, wie erwähnt, als Jablonski es von neuem bekräftigte, schon einige Jahrzehnte zurück. Seit den Tagen, da Johann Sigismund zu dem Rom schroffer entgegengesetzten Bekenntnis der Deutschreformierten übergetreten war, war dem Hohenzollernstaate das Bedürfnis nach Toleranz und nach einer Versöhnung der konfessionellen Gegensätze gewissermaßen inkarniert. Von Generation zu Generation waren diese Grundsätze zu getreulicher Befolgung weitergegeben worden; denn das Wohl des Hauses wie das des Staates sei in ihnen beschlossen. Aber bis in die Tage Friedrichs III. hinein hatten diese Bestrebungen nur geringen Erfolg gehabt. Erst als mit der äußeren Konsolidation Österreichs neben Frankreich der Katholizismus in zwei Mächten repräsentiert erschien, von denen eine jede die andere an Katholizität zu übertreffen suchte und darum so intolerant verfuhr, wie möglich, ward die große Gefahr konfessioneller Spaltung im Protestantismus in breiteren Schichten erkannt. An dem Pietismus, der im Elsaß geboren wurde, dem Zankapfel zwischen Frankreich und dem Kaiser, wird zumeist nur die gemütliche, individualistische Seite hervorgehoben; aber er hatte ebensosehr seine große politische Bedeutung, wenn diese auch nur in der Negierung des Wertes einer Kirchenverfassung für den Einzelnen bestand. Wieviel bei dieser Sachlage die Unität dem Hohenzollernstaate sein mußte, ebenso wie umgekehrt dieser ihr, ist offensichtlich, und wenn man noch keine Beziehungen zwischen beiden kennte, so müßte man sie aufsuchen [2]). Ganz besonders wertvoll mußte es natürlich in Berlin erscheinen, den Enkel des Comenius für den preußischen Staat zu gewinnen, der als solcher über ein großes Maß von Ansehen in der Unität und über die weitestreichenden internationalen Beziehungen

---

[1]) Vgl. dazu Kračala, Jablonski und Großpolen in der Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen, Bd. XV, S. 248. Dalton S. 91. Die zweite Stufe in der Erziehungsmethode des Comenius, in der die lingua vernacula im Vordergrunde der Übungen stand, nennt Dalton „die deutsche Schule"; mit welchem Recht? Zu seinen Versuchen, Jablonski für das Deutschtum zu requirieren, vgl. Harnacks Geschichte der Akademie der Wissenschaften I, S. 204, Anm. 2.

[2]) Ludwig Keller macht im Hohenzollernjahrbuch 1903, S. 54 darauf aufmerksam, daß sich Bartholomäus Stosch, der einflußreiche Hofprediger des Großen Kurfürsten seit 1643, seine Ordination nicht von einem Superintendenten der reformierten Kirche, sondern von dem Bischof der Brüdergemeinde in Lissa (1640) geholt habe.

verfügte, und der sich für seine eigene Person in der Linie der besten Tradition der Unität fortgebildet hatte.

Peter Figulus und Samuel Hartmann, der nach seiner Lissaer Zeit ebenfalls nach Memel als einer der Nachfolger von Figulus gegangen war, waren beide nur in der östlichsten Provinz der Hohenzollern beschäftigt worden. Es kann fraglich sein, ob sie auch bei längerem Leben je an den Hof gerufen worden wären. Für Jablonski dagegen bedeutete die Stellung als Hofprediger in Königsberg nur ein Übergangsstadium. Es dauerte nicht lange (von 1691—93), und er wurde als der Nachfolger des 1691 gestorbenen Hofpredigers Berg nach Berlin gezogen. Sein Biograph möchte Paul von Fuchs das Hauptverdienst daran zuschreiben. Wieweit das richtig ist, wird sich nicht feststellen lassen. Doch über die persönlichen Beziehungen hinaus reichten die sachlichen, und deshalb wird es beim Kurfürsten, der solchen Dingen jederzeit das lebhafteste Interesse entgegenbrachte, nicht erst besonderer Empfehlungen von Jablonskis Persönlichkeit bedurft haben.

Meine Aufgabe kann nicht sein, Jablonskis Wirken in Berlin während der 48 Jahre, die er dort am Dome zu wirken hatte, Schritt für Schritt oder auch nur nach allen Seiten hin genauer zu verfolgen. Ein Werk, das sich diese Aufgabe setzte, würde wohl noch stärker ausfallen, als die schon recht umfangreiche Biographie aus Daltons Feder. Denn überall in den Akten, die die allgemein protestantische oder die Kirchenpolitik betreffen, stoßen wir auf seine Hand, oft in den wichtigsten Abschnitten. Und was gehörte nicht damals alles zur protestantischen Politik! Aus diesen Gründen wird eine Selbstbescheidung am Platze sein. Nur das kann also hier den Gegenstand der Darstellung abgeben, was Jablonskis Namen in der Geschichte zu tief eingegraben hat, als daß es leicht verwischt werden könnte. In der Hauptsache sind es zwei Punkte; seine Tätigkeit für die Union zwischen den beiden evangelischen Konfessionen, und die für die Gründung und Pflege der Akademie der Wissenschaften. Nur, um nicht ungerecht oder willkürlich zu erscheinen, mag im Vorbeigehen der vielfachen und zeitraubenden Verhandlungen gedacht werden, die Jablonski mit und für die Evangelischen in anderen Ländern, namentlich im Osten führte. Überall suchte er die Keime des Protestantismus zu hegen und zu pflegen. Meist ohne Erfolg, soweit man gegenüber solchen großen geistig-religiösen Strömungen davon sprechen kann. Sein Leben fällt noch in die Zeit der Gegenreformation, die in den meisten Staaten ja nicht vor der Mitte des 18. Jahrhunderts einen vorläufigen Abschluß fand, und der preußische Staat war zu schwach, um allein nachdrücklich die Interessen seiner Glaubensgenossen vertreten zu können. Für die protestantische Großmacht aber jenseits des Kanals waren seit 1688 andere Dinge wichtiger geworden.

In der Geschichte der preußischen Unionsbestrebungen von 1695 bis 1740 können wir zwei Abschnitte bemerken, die sich ziemlich genau mit der Regierungszeit der beiden Herrscher während dieser Jahrzehnte decken. Auch Friedrich I. hat versucht, innerhalb seiner Länder die Konfessionen einander näher zu bringen. Er hat die Toleranzedikte seines Vaters erneuert, und er hat vor allem die Universität Halle begründet und daselbst dem Pietismus eine Stätte bereitet — eine Tat von höchster Bedeutung für die Zukunft. Aber augenscheinlich erwartete er die „völlige Union und Einigkeit“ [1]), die er hergestellt wünschte, von diesen Maßnahmen nicht. Dem Zuge ins große gemäß, den man bei ihm so vielfach bemerkt, schien ihm diese vielmehr nur erreichbar, wenn auf dem Wege der Diplomatie im Gesamtprotestantismus die Differenzen beseitigt würden, und daher hat er an seinem Teile sich bemüht, dazu beizutragen. Der Historiker unserer Tage hat es leicht, darüber abzuurteilen: Die Politik des ersten preußischen Königs war aus mehr als einem Grunde aussichtslos. Aber wer sich der großen Kämpfe jener Zeit erinnert und die Schwäche des Hohenzollernstaates gegenüber dem vorwärtsdringenden katholischen Imperialismus ermißt, der wird sie wenigstens verstehen können und wird begreifen, daß man den Versuch mit ihr machte. Friedrich Wilhelm I. hat mit dieser Politik gebrochen. Für ihn bestand kein Zweifel, daß die Union — wenn überhaupt — nur in seinen Landen hergestellt werden könne, und daß es „schwer oder vielmehr unmöglich sei, ein Generalwerk daraus zu machen“ [2]). Er hat darum die Bestrebungen seines Großvaters energischer wieder aufgenommen und hat, wie es dieser in seiner väterlichen Vermahnung seinen Nachfolgern anempfohlen hatte, der lutherischen Kirche in seinen Landen den Stempel seines eigenen reformierten Wesens aufzudrücken gesucht [3]). Es war ihm nicht sofort nach seinem Regierungsantritt möglich; er mußte erst den Moment abwarten, wo es die Konstellationen der auswärtigen Politik erlaubten.

---

1) Vgl. Max Lehmann, Preußen und die katholische Kirche I, S. 362. Ferner zu des Kurfürsten Anschauungen überhaupt den wichtigen Brief Jablonskis an Leibniz vom 15. Oktober 1698 (Jablonskis Briefwechsel mit Leibniz [ed. Kračala in Acta et Commentationes Imp. Universitatis Jurievensis 1897] S. 30/1). — Dieser Briefwechsel ist von Kračala unter dem Titel: „Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen Jablonski und Leibniz“, Jurjew 1899 gesondert herausgegeben worden.

2) Worte des Königs aus dem Jahre 1716 (Kračala S. 133/4). Zu Zeiten hat übrigens auch Friedrich I. versucht, die Union nur in seinen Landen durchzuführen. Als ein solcher Versuch ist das bekannte tentamen irenicum von 1703 aufzufassen. Vgl. ferner Kračala S. 26.

3) Vgl. meine Publikation: Aktenstücke zur evangelischen Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms I. (Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte. Jahrgang I, S. 264—290).

Vorher hat auch er sich in Verhandlungen mit anderen Mächten eingelassen, aus bestimmten politischen Erwägungen heraus[1]). Doch ist es ihm damit nicht ernst gewesen. Sein Staat sollte ganz selbständig sein, sich allein seinen Zweck und sein Ziel setzen, und darum durfte er nicht an einen anderen gebunden werden, der ihn beschränkte und ihm notwendig Heterogenes aufnötigte. Deshalb sind denn jene Verhandlungen mit keinem Nachdruck geführt worden. Die Bedeutung dieses Fürsten liegt darin, daß er dem Staat das Bewußtsein seiner selbst, seines Wertes und seiner Macht gab; damit hatte auch der Protestantismus im alten Deutschen Reiche viel gewonnen. Auf dem Wege, den der erste König eingeschlagen hatte, wäre diese Position nicht zu erreichen gewesen.

In Jablonskis Werdegang lag tief begründet, daß er den beiden Fürsten ein treuer, nie verzagender Helfer sein mußte. Stets war er bereit, jeden Gedanken aufzunehmen, der auf eine Stärkung der Union hinzielte. Aber trotzdem kann nicht zweifelhaft sein, daß er an dem, was unter Friedrich III. geschah, innerlich in unvergleichlich höherem Maße beteiligt war. Denn sein Streben war auf die Herstellung der Union des gesamten Protestantismus gerichtet[2]), während ihm die Stärkung des Hohenzollernstaates erst in zweiter Linie stand.

Es ist hier nicht der Platz, den Verhandlungen im einzelnen zu folgen, die Jablonski als Vertreter seiner zweiten Heimat von 1697 ab mit der Schweiz, mit Hannover und mit England pflog. So oft sie auch erneuert wurden, niemals ergaben sie ein Resultat. Für uns kommt nur in Betracht, wieweit sich seine Anschauungen von der Union, das was er durchzusetzen sich bemühte, von denen seiner Zeitgenossen unterschieden. Die deutschen Unionspolitiker, die Fürsten sowohl wie ihre Staatsmänner, hatten immer nur die gegenseitige Tolerierung beider Konfessionen erreichen wollen. Wie schwer schien das schon, bei der bekannten Unduldsamkeit der Lutheraner und bei der staatlichen Einfassung der Kirche, zumal da auch der Pietismus (ich erinnere an Spener), bei aller grundsätzlichen Abneigung gegen Verfassungsfragen, sich aktiven Unionsbestrebungen gegenüber zum

[1]) Vgl. hierzu Sitzungsberichte des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg (Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, XVII. 1. Bericht vom 9. Dezember 1903).

[2]) Natürlich nur soweit die Religionsparteien reichsrechtlich anerkannt waren. Wie die Unität selbst sich den Reformierten angeschlossen hatte, um Unterkunft zu finden, so verlangte Jablonski auch von anderen Religionsgemeinschaften Aufgehen in die großen Konfessionsverbände. Das Wort Toleranz hat in der Kirchenpolitik des 17. und 18. Jahrhunderts nur einen so beschränkten Sinn. Zu Jablonskis Verhalten z. B. den Unitariern gegenüber im Jahre 1718 vgl. Schriften des Vereins für Gesch. der Neumark X (1900), S. 66/7.

mindesten ablehnend verhielt. Selbst ein Leibniz wagte 1697 nicht mehr als die tolerantia mutua in Vorschlag zu bringen. Jablonski ging um ein beträchtliches weiter. Wie er den Grund der Trennung der Protestanten vielmehr in den externae causae als in den internae sieht, in der Verbitterung der Gemüter und nicht in verdammlichen Irrtümern des einen Teils, so vertritt er von Anbeginn an die Forderung der plenaria unio, Abschaffung alles Trennenden, Rückkehr zur Kirche der ersten vier Jahrhunderte [1]). Die englische Hochkirche ist ihm das Vorbild. Wieder und wieder rät er, als Fiedrich III. zu seiner Königskrönung zwei Bischöfe kreiert hatte, hieran anzuknüpfen und das Institut zu verallgemeinern. Die Predigt will er beschränkt wissen. Sie hat nicht den Wert, daß sie den Mittelpunkt des Gottesdienstes abgeben dürfe. Der Charakter der Predigt seiner Zeit, der oft Anstoß erregte, mag diesen Wunsch berechtigter erscheinen lassen. An ihrer Stelle sollen im Gottesdienste die Liturgie und die Zeremonien einen breiteren Raum eingeräumt erhalten, beides reicher ausgestattet wie vorher. — Es waren alles Pläne, die kaum im einzelnen und ganz gewiß nicht im ganzen an Bestehendes in deutschen Ländern anknüpften. Geboren aus der Vorliebe für englisches Wesen, bedeuteten sie für die deutschen Kirchen die Aufgabe ihrer Individualität, den Bruch mit der Vergangenheit, ja eine völlige Umwälzung. Von vornherein waren sie daher mit dem Stempel der Vergänglichkeit gezeichnet. Jablonski selbst scheint sich dieser Erkenntnis unter dem zweiten Könige, dem er einst Unterricht erteilt hatte, und der doch so ganz andere Bahnen einschlug, nicht mehr verschlossen zu haben. Ja sogar so anpassungsfähig war er, daß er ein Gutachten abstatten konnte, wie die Predigtweise zu verbessern sei, und man auch sonst auf seine Stimme achten konnte, wiewohl die Grundsätze der Union ganz andere geworden waren.

Bei weitem mehr durfte er sich am Abend seines Lebens eines anderen Werkes freuen, an dessen Errichtung er einen bedeutsamen Anteil genommen hatte: ich meine die Sozietät der Wissenschaften. Der Darstellung von Harnack hat Jablonskis Biograph eine andere entgegenzusetzen versucht, nach der das größere Verdienst an ihrer Gründung nicht Leibniz, sondern dem Berliner Hofprediger zuzusprechen wäre. Diese These läßt sich nicht halten. Die Akten geben dazu keinen Anlaß, und schon an sich sollte die überragende Bedeutung von Leibniz die Annahme einer solchen Möglichkeit verbieten. Jablonski war dem Philosophen in vielem ähnlich. Auch ihm galt Erkenntnis sehr viel — wir berührten schon, daß er noch in seinem Mannesalter mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht

[1]) Vgl. Jablonskis Briefwechsel mit Leibniz etc. ed Kvacala S. 55. Ebendort ein Glaubensbekenntnis Jablonskis.

nahm. Fortgesetzt suchte er seine theologischen Studien zu vertiefen und auszubreiten. Aber weder hatte er, soweit wir sehen, die Kraft der Aneignung und Mitteilung, die Leibniz in so hohem Maße eignete, noch hatte er den Ehrgeiz, auf rein geistigem Gebiet zu glänzen. Es wird so sein, daß der Berliner Hofprediger nur den Anregungen folgte, die ihm von Hannover zukamen, zumal sie in der Linie seiner eigenen Bestrebungen lagen. Sein Biograph macht nachdrücklich auf die Akademie der Naturphilosophen aufmerksam, denen das Haus des Comenius nahegestanden hatte, und auf die Teilnahme Jablonskis an den Spanheimischen Konferenzen. Deshalb wird er es gern auf sich genommen haben, diese Ideen zu vertreten und ihnen zum Leben und zur Darstellung zu verhelfen. Ohne seine Hilfe wäre wahrscheinlich die Berliner Sozietät nicht so rasch, wie es schließlich geschah, ins Leben getreten. Die Eingabe vom 16. März 1700, in der ihr Programm im engsten Anschluß an Leibnizsche Gedanken entwickelt wird, ist sein Werk. Aber damit ist der Umkreis seiner Betätigung in der Gründungsgeschichte dieser Sozietät beschrieben. Größer ist sein Verdienst um sie in der Folgezeit gewesen, als er Direktor der kirchlich-orientalischen Klasse und ihr Präsident geworden war. Daß sie nicht unterging, sondern daß sie in der Zeit, wo alle Kräfte zur inneren Konsolidierung des preußischen Staates angespannt wurden, überhaupt bestehen blieb, das wird zum großen Teil dem Idealismus Jablonskis zu gute zu schreiben sein, der ihren Wert zu schätzen wußte. Jablonski hat die entscheidende Wendung in der Geschichte der Akademie noch erlebt. Seit 1733 begann ein Geist frischerer Tätigkeit sich zu regen. Und als 1740 Friedrich II. den Thron bestieg, war ihre eigentliche Blütezeit im 18. Jahrhundert angebrochen.

Dankbar wird Jablonski die Bemühungen des jungen Königs verfolgt haben, den wehrhaften preußischen Staat nun auch mit dem Geiste des Jahrhunderts zu vermählen. Doch schmerzlich muß es ihn berührt haben, als er an seinem Lebensabend erkannte, daß seine kirchlichen Hoffnungen und Wünsche keine Aussicht auf Verwirklichung mehr hatten. Damals, als er sich unter Friedrich III. in den Dienst des preußischen Staates begeben hatte, konnte er ein tatkräftiges Eintreten der Hohenzollern für die verfolgten Protestanten im polnischen Reiche erwarten. Die Richtung hatte die Ehe Markgraf Ludwigs mit der Erbtochter der Radziwills bezeichnet. Aber wie anders hatten sich die Dinge entwickelt! Schon Friedrich Wilhelm I. hatte die Pfade seines Vaters verlassen. Sein Sohn nun gar stürzte sich mit dem schlesischen Kriege in Verwickelungen, die ihm fürs erste eine tatkräftige Einmischung in die religiösen Verhältnisse anderer Staaten verbieten mußten. Die böhmisch-polnische Unität schien unrettbar der Heimat verloren.

Jablonskis Biograph versichert uns, daß der Tod seines Helden (Mai 1741) allgemeine Teilnahme hervorgerufen hätte. Wieweit das richtig ist, ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Die lange Wirksamkeit an der Domgemeinde, zu der die ersten Kreise der Hauptstadt gehörten, sein auf reichen Kenntnissen beruhender geistvoller Vortrag haben Jablonski gewiß Freundschaft und Achtung in Menge erworben. Ob sie aber ebenso in die Tiefe wie in die Breite ging, wird sich bezweifeln lassen. Jablonski war seinem Wesen nach ein Fremder in Berlin geblieben. Wenn auch er, wie ich hoffe gezeigt zu haben, zu den theoretisch-praktischen Geistern der Zeit gehört hat, um ein Wort Rankes aufzunehmen, so hatte doch seine Theorie, so glänzend sie war, hier keinen Eingang gefunden, und auch die Praxis hatte andere Wege eingeschlagen, als die er sie hatte weisen wollen. Zur Freundschaft und Liebe aber gehört die Übereinstimmung im wesentlichen.

Ein merkwürdiges Gedicht Herders.

Seit dem Juni 1771 hat Caroline, geb. Flachsland, Herders nachmalige Gattin, aus Gedichten, die Herder ihr von Straßburg und Bückeburg aus geschickt hatte, die aber vielleicht schon früher entstanden waren, eine Sammlung hergestellt, die in Herders handschriftlichem Nachlaß unter dem Namen des „Silbernen Buchs“ erhalten geblieben ist. Die Mehrzahl dieser Gedichte ist bei Herders Lebzeiten nicht im Druck erschienen. Herder selbst aber hat in Schriftzügen, die auf seine letzten Lebensjahre hinweisen, in diesen Gedichten manches geändert und diese Änderungen sind, als Caroline die Ausgabe von 1817, die unter dem Titel: „Johann Gottfried von Herders Gedichte“ (Zur schönen Literatur und Kunst, 15. und 16. Teil) erschienen ist, vorbereitete, von dieser selbst fortgesetzt worden.

Eins der Gedichte des „Silbernen Buchs“, das durch solche Umschmelzungen hindurch gegangen ist, ist das in der Ausgabe von 1817 unter dem Titel

„An das Staats-Christentum“

veröffentlichte Gedicht Herders, das in dieser veränderten Fassung dann auch in die Suphansche Ausgabe der Herderschen Werke, Bd. XXIX, S. 339 ff. Aufnahme gefunden hat.

Erfreulicherweise hat aber der Herausgeber dieses Bandes (Carl Redlich) den ursprünglichen Text des Gedichtes in den Anmerkungen mit vermerkt und es ist dadurch die Möglichkeit gewonnen, das Gedicht in der Form kennen zu lernen, wie es aus der Stimmung des Dichters während der Zeit der ersten Abfassung erwachsen ist. Wäre das Gedicht in dieser Gestalt im Jahre 1817 erschienen, so würde es begreifliches Aufsehen gemacht haben; die Form, die es unter des alten Herders oder unter Carolinens Hand angenommen hat, hat die meisten echten und ursprünglichen Züge verdunkelt und verwischt.

Wir geben hier das Gedicht in der alten Form, die aus den Anmerkungen der Suphanschen Ausgabe wiederhergestellt worden ist, und lassen durch den Abdruck zunächst die bisher im Zusammenhang nie veröffentlichte alte Gestalt auf den unbefangenen Leser wirken. Das Gedicht kann frühestens 1770 entstanden sein; wir möchten aber aus bestimmten Gründen annehmen, daß es 1769 oder gar noch früher entstanden ist. Zu den zahlreichen größeren und kleineren Änderungen, die der oder die Umarbeiter vorgenommen haben, gehört auch die Änderung des Titels, die, wie alle anderen, die Absicht der Abschwächung deutlich erkennen läßt.

An das Ökumenische Christentum.

Woher du Wolkenpalast, an die Säume
Der Erd' hinangebreitet, fern
Vom Libanon zum Hekla, zu den Affen.
Zum neuen Riesenvolk,

Woher du Himmelsstürmer, der den Zeiten
Verwüstung drohet? Wo dann ruh'n
Die stolzen Säulen, die dich stützen? Hebest,
Erhobst du dich nicht selbst

Auf Trümmern nun versunkener Heiligtümer
Im Sturz der Zeiten namenlos?
In Tagesneig' ein Moderwölkchen dunkel
Im fernen grauen Ost?

Ein unbeahndet Moderwölkchen gingest
In Höhlen namenlos! Da hob
Erst mitternachts die Wolk' ihr Haupt zum Himmel
Und barg der Sterne Glanz

Und überhüllt den Himmel und stürzt nieder
Die Schlummerwelt in mehr als Nacht,
In Graus und Trümmer, und ward Zauberwolke
Und hüllt das alte Rom

Das Heldenrom, die Königin der Welten
Auf sieben Thronen, hüllet es
Zur Zaubervettel, gab ihr vollen Becher
Der Priesterin der Welt

Auf ihren sieben Thronen. Und die Erde
Floß über von des Bechers Wut
Und taumelt, und die schönen Götter sanken
Dem Berg der Musen nach.

Meerüber flog die Weisheit in die Zelte
Gastfreier wilder Araber,
Die Bücher brannten, und der Rauch der Bücher
Wölbt sie noch prächtiger,

Die Zauberwolk'! In schwarzen, großen Wellen
Rollt sie von Erd' zu Erden hin,
Und in ihr klirren Ketten, heilige Waffen
Der Zwietracht, Paukenschall

Der Christempörungen. Die Banne blitzen
Und heben, Höllegabeln, fort
Die Kronen von den Königsschädeln, jagen
Wie Strudel allen Nord

Nach Osten, in das Grab des Tods. Da prangt er
Als Palast, was nur Wolke war,
Palast des dreigekrönten Schuhs, der Kronen
Wie Sünden niedertrat.

Noch stehst du, noch, du Wolkenpalast, aber
Wie niedersinkend! Immer sinkt
Der Nebel mehr, denn seht, die rote Sonne
Steigt langsam schon hinauf.

Er sinkt, er sinkt und andr' als Wolkenschlösser
Erheben schon ihr schimmernd Haupt.
So nahe war't ihr Hütten besserer Menschheit,
Und wir, wir sah'n euch nicht,

In Nacht begraben. Kommt, der Hütten Brüder,
Auf freien Gipfel kommt, der Sonn',
Der Morgenkönigin zu opfern! Höret,
O hört nicht auf den Klang

Der Scheidenden, hört nicht, was in der Wolke
Wegjammert[1]). Elend singt's und klagt
Vernunft und Menschenherz! gebietet Zittern
Und Gottversöhnerangst.

Drommetet Zauberkraft und heilt mit Zauber
Die Wunden, die nur Zauber schlug.
O flieht den Lautenton! Er wandelt Menschen
Zu Klagmatronen um.

Kommt, hier in neuer Welt voll Morgenröte,
Laßt uns umarmen, Brüder, hier,
Der göttlichen, so lange, lange Sklavin
Der heiligen Menschheit, hier,

Der Götttin opfern, Wahrheit horchen, Würde
Der Tugend anerkennen, hier
Anbeten Gott und edel sein und streben
Nach Menschheit-Würdegeist!

Und jenen Rauch verdampfen seh'n, o Dämm'rung
Der schönen Morgenröt' und seh'n
Die Neugeburt der Welt und dich, o Sonne
Allgegenwärtig schön.

Die letzten sechs Verse lassen klar erkennen, in welchem Kreise das Gedicht entstanden ist und an wen seine Mahnungen gerichtet waren.

Der Dichter redet „Brüder“ und zwar „Hüttenbrüder“ an, und das geschieht an einem Orte, wo die Brüder der Wahrheit horchten, Gott anbeteten, der Tugend Werke anschauten und der „heiligen Menschheit opferten“. Wo mag das gewesen sein?

Gerade diese Beziehungen aber hat der Überarbeiter oder die Überarbeiterin völlig verdunkelt oder ausgetilgt. An Stelle der letzten sechs Verse stehen in der Ausgabe von 1817 folgende vier:

. . . . Kommt, der Hütten Kinder,
Auf freiem Hügel wollen wir
Der Morgenkönigin, der Sonn', uns weihen,
Die euch das Licht gebracht.

Ihr horchet, was dort in der letzten Wolke
Wegjammert? Brüder, horchet nicht!
Es ist der Circe Lied; sie wandelt Menschen
Zu Opfertieren um!

---

[1]) Soll wohl „wehjammert“ heißen, d. h. wehklagt.

Kommt, vor dem Angesicht der Morgenröte
Uns zu umarmen, und nur ihr,
Der Göttlichen, so lange, lange Sklavin,
Der Wahrheit uns zu weih'n.

Und Menschenwürde, Menschenfreiheit wollen,
Wir redlich anerkennen, rein
Anbeten Gott, bis einst allgegenwärtig
Der Welt die Sonne strahlt.

Hier sind also die „Hütten-Brüder" ganz verschwunden, und jede Bezugnahme auf die Tatsache, daß das Gedicht an einem Orte vorgetragen ist, wo die Hütten-Brüder Gott anbeteten u. s. w., ist getilgt.

Wenn man diese Änderungen sieht, so wird man doch sehr daran erinnert, daß die Herausgeberin der „Lebensbeschreibung Herders", eben Caroline, geb. Flachsland, an verschiedenen Stellen die Nachrichten, die sich auf Herders Tätigkeit in der Sozietät der Maurer beziehen, abgeschwächt und verdunkelt hat.[1])

Das Gedicht ist aber nicht nur durch die Gelegenheit, die es veranlaßt hat, merkwürdig. Die Bilder, in denen sich die Gedanken Herders bewegen, sind der symbolischen Sprache der maurerischen Sozietäten entnommen, wie wir sie schon vor Herder Jahrhunderte lang nachweisen können. Der Kampf zwischen dem dunklen Gewölk (Finsternis) und dem aufsteigenden Licht, der Gegensatz zwischen dem „Wolken-Palast" und den „Hütten der besseren Menschheit" erinnert sehr stark an die Symbolik, wie wir sie z. B. auf dem Gesellschafts-Zeichen des Comenius und in der „Sozietät der Maler" in Zürich finden, wie sie aber auch sonst nachweisbar ist.

Auf dieselben Organisationen deuten aber die Gedankengänge des Gedichtes hin, die mit den geschichtlichen Überlieferungen und Auffassungen, wie sie hier lebten, auf das genaueste übereinstimmen. In nächtigem Dunkel hat „die Wolke" sich zum Himmel erhoben und der „Sterne Glanz" verhüllt. Und die schönen Götter sanken dem Berg der Musen nach; aber meerüber flog die „Weisheit" in die Zelte gastfreier Araber; in der Wolke, die in schwarzen Wellen alle Länder überzieht, klirren Ketten und die Banne

[1]) Keller, J. G. Herder in den MCG, Bd. XII (1903), S. 268, Anm. 5 und S. 277, Anm. 2. An einer Stelle ist sogar das Wort „Freimaurerei" durch den Ausdruck „Freimütigkeit" ersetzt worden.

blitzen, und die Kronen fliegen von den Königshäuptern, und so wird aus der Wolke ein Palast. Und noch steht der Palast, aber die Sonne steigt langsam schon herauf. Kommt, ihr Brüder, laßt uns der Sonne, der Königin des Tages, opfern.

Das Gedicht „An das Ökumenische Christentum“ entstammt in seiner ursprünglichen Gestalt unzweifelhaft der Zeit, wo Herder in der maurerischen Sozietät „Zum Nordstern“ in Riga Sekretär und Redner war und mit Begeisterung für deren Sache kämpfte.

Friedrich Thudichum über Papsttum und Reformation im Mittelalter.

Von

Dr. Gustav Albrecht in Berlin-Charlottenburg.

Über die letzten Ursachen, die das Auftreten Luthers und die Reformation des 16. Jahrhunderts herbeigeführt und gestützt haben, sind die meisten Deutschen nicht genügend unterrichtet, und zwar aus dem Grunde, weil ihnen die Kenntnis der gewaltigen geistigen Kämpfe und Reformbewegungen früherer Jahrhunderte, der Lehren und Gebräuche der Kirche, der Machtmittel des Papsttums und der vorhandenen Gegenströmungen allzusehr abgeht.

Um den Laien die Möglichkeit zu verschaffen, sich diese Vorkenntnisse anzueignen, hat Friedrich Thudichum ein Werk [1]) verfaßt, das eine Übersicht über die Machtbestrebungen der Päpste und die Herrschaft der Priester, über die Streitigkeiten innerhalb der Kirche und die Reformbewegungen von der Mitte des 12. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts gewährt.

Lange bevor das römische Volk sich im Jahre 1143 gegen die Priesterherrschaft erhob und Jahrzehnte hindurch seine Unabhängigkeit vom Papsttum behauptete, hatte sich in der christlichen Welt vielfach und an verschiedenen Orten eine selbständige Auffassung des Christentums bemerkbar gemacht und war von den Klerikern, die diesen „Unglauben“, obwohl er uralt war, als etwas Neues und Unerhörtes hinstellten, energisch bekämpft worden. Peter von Bruis, Abälard, Arnold von Brescia und Petrus Waldus waren die Vorkämpfer

---

[1]) Papsttum und Reformation im Mittelalter 1143—1517 von Friedrich Thudichum. gr. 8°. XX, 502 S. Leipzig, Max Sängewald, 1903.

und Märtyrer solcher Gegenströmungen im Anfang und um die Mitte des 12. Jahrhunderts und ihre Anhänger, wie die Petrobrusianer und Waldenser, sorgten für die Verbreitung ihrer Anschauungen in den Ländern christlichen Glaubens. Die Streitigkeiten und Kämpfe des Papstes mit dem deutschen Kaiser Friedrich I. in den Jahren 1153 bis 1177 waren für die Gegner des Papsttums und die Ausbreitung ihrer Lehren äußerst günstig und überall entstanden fest organisierte Kultgenossenschaften, die sich mit dem gemeinsamen Namen von „Brüdern" und „Schwestern" bezeichneten, von ihren Gegnern aber Häretiker und Ketzer genannt wurden. Ihre Organisation war eine Erneuerung der Brüdergemeinden der ersten christlichen Jahrhunderte, ihre Lehre stützte sich auf die Evangelien und insbesondere auf die Worte Christi, die „Herrnworte", wie sie sagten.

Die Niederlage Friedrichs I. bei Legnano und seine Unterwerfung unter den Papst war für die Brüdergemeinden verhängnisvoll. Infolge des gesteigerten Einflusses des Papsttums konnten mit Hilfe der Staatsgewalt die kirchlichen Machtgebote mit viel größerem Nachdruck als früher durchgeführt werden. Alle religiösen Privatversammlungen, sowie das Lesen der Evangelien wurden verboten, der strenge Beicht- und Kommunionzwang eingeführt, wodurch den Priestern die Herrschaft über Haus und Familie verliehen wurde. Zur Überwachung der Durchführung päpstlicher Anordnungen leisteten die Bettelorden wertvolle Dienste, und besonders zur Aufspürung der Ketzer wurden sie wertvolle Organe. Da die kirchlichen Strafbestimmungen gegen die Gegner des Papstes und die Ketzer vielfach durch kaiserliche Erlasse unterstützt und sogar verschärft wurden, so war es den kirchlichen Machthabern leicht gemacht, gegen die außerkirchlichen Christen vorzugehen, und seit dem Ende des 12. Jahrhunderts flammten überall in Italien, Spanien und Deutschland die Scheiterhaufen empor, auf denen die Brüder ihren Glaubensmut mit dem Tode besiegelten.

Die Wirkung dieser Maßregeln war zunächst die, daß die altevangelischen Gemeinden stark vermindert wurden, aber die Vernichtung der Organisation gelang nicht. Im Stillen wirkte diese weiter und erhielt sich. Unter der späteren Regierung Kaiser Friedrichs II., unter Rudolf von Habsburg und unter Kaiser Ludwig dem Bayern nahmen die Ketzerverfolgungen erheblich ab infolge der Spannung mit der Kurie, aber unter dem „Pfaffenkaiser" Karl IV. konnte der Klerus es wagen, wieder energischer gegen die Brüder und die wohl mit ihnen in Glauben und Anschauungen übereinstimmenden Geißler vorzugehen.

In Böhmen, wo die Verfolgungen der Brüder auf Befehl des Kaisers besonders eifrig betrieben wurden, wagten es schon damals einzelne Männer, wie der Augustiner Konrad, der Vizekanzler Milicz und der Domherr Matthias von Janow, offen gegen manche Ein-

richtungen der Kirche aufzutreten und dem Volke in tschechischer und deutscher Sprache das Christentum zu verkündigen, aber es währte doch noch ziemlich ein halbes Jahrhundert, bis der Prager Professor Johann Huß es unternahm, sehr energisch die Abstellung einer ganzen Anzahl von kirchlichen Mißbräuchen zu fordern. Huß, der durch das Studium der theologischen Schriften Wyklifs und durch die Betrügereien beim Wunderblute in Wilsnack zu seinem Vorgehen bewogen worden war, sammelte bald eine gleichgesinnte Gemeinde um sich und hielt, obwohl er vom Erzbischof von Prag und später vom Papste in den Bann getan wurde, öffentliche Vorträge, in denen er seine und Wyklifs Lehren verteidigte. Er besaß auch den Mut, der an ihn ergangenen Aufforderung, seine Lehren, namentlich die Forderung des Laienkelchs, vor dem Konzil zu Konstanz zu verteidigen, Folge zu leisten, aber sein Vertrauen auf das ihm zugesagte freie Geleit Kaiser Sigmunds, wie auf die Rechtlichkeit seiner kirchlichen Richter wurde getäuscht; am 6. Juli 1415 hauchte er auf dem Scheiterhaufen seinen Geist aus.

Die von Huß angebahnte Bewegung, die durch seine Ermordung die Bluttaufe erhalten hatte, griff ungeachtet aller Drohungen und Verfolgungen seitens der Kirche immer mehr um sich, und bald zeigten die Aufstände und die Heereszüge der Hussiten, daß das mit dem deutschen Kaiser verbündete Papsttum es mit einem nicht zu unterschätzenden Gegner zu tun hatte.

Die Reformbewegungen der großen Konzilien waren als gescheitert zu betrachten. Die Streitigkeiten zwischen Konzil und Papst und die Nachgiebigkeit der deutschen Kaiser, sowie anderer katholischer Fürsten hatten eine Einigung zwischen der Kirche und ihren Gegnern unmöglich gemacht und abgesehen von einigen Abstellungen der gröbsten Mißbräuche blieb alles beim Alten. Der Klerus übte nach wie vor eine unumschränkte Macht auf alle Klassen des Volks aus, Fürsten und Untertanen wetteiferten miteinander, der Kirche und ihrem Oberhaupte ihre Bereitwilligkeit in Glaubenssachen erkennen zu geben.

Aber allmählich machte sich doch unter dem Einfluß der Verbreitung der klassischen Literatur des Altertums ein Bedürfnis nach Abwerfung der kirchlichen Herrschaft allerorten im Volke bemerkbar, und als durch die Erfindung der Buchdruckerkunst die heilige Schrift und andere religiöse Werke weit mehr als bisher unter der Bevölkerung verbreitet wurden und eifrige Leser fanden, als Männer, wie Laurentius Walla, Erasmus von Rotterdam, Reuchlin, Jakob Wimpheling und andere, sich in Schrift und Wort an die deutsche Nation wandten, um sie aus langjährigem Schlafe und tiefer Befangenheit in Unwissenheit und Aberglauben aufzurütteln, als verschiedene Universitäten, wie Tübingen und Wittenberg, das Joch päpstlicher Bevormundung abwarfen, da war der Augenblick gekommen, wo auch eine Reformation

der Kirche an Haupt und Gliedern vorgenommen werden konnte. Aus den Reihen des Augustiner-Ordens, der selbst inzwischen eine gewisse Reformation durchgemacht hatte, sollte der Mann erstehen, der diese für Deutschland wichtige Tat vollführte.

Nur in knappen Umrissen konnte der reiche Inhalt des auf langjährigen Studien beruhenden Werks von Thudichum hier skizziert werden, aber diese flüchtige Inhaltsangabe wird vielleicht erkennen lassen, welche Fülle von Tatsachen die Darstellung bietet. Doch nicht bloß die Ereignisse und ihre Wirkungen führt der Verfasser vor, er vertieft sich auch in die kirchlichen und politischen Verhältnisse der von ihm geschilderten Länder und Zeiten, in die geistigen Strömungen und in die Bildungsverhältnisse von Hoch und Niedrig und macht den Leser besonders mit den tiefgehenden Reformbewegungen der vorreformatorischen Zeit genau bekannt. Das Werk ist entschieden als eine wertvolle Ergänzung der Literatur zur Reformationsgeschichte zu betrachten.

Die Alleinslehre des Humanismus in den maurerischen Sozietäten vor und nach Comenius.

Die Alleinslehre, wie sie Herder verstanden und gelehrt hat, das heißt, der Glaube an die Innerweltlichkeit Gottes, in dem wir leben und weben und sind, wie sie in Christi Worten ausgesprochen ist, ist seit Jahrhunderten der Kernpunkt in der religiösen Weltanschauung derjenigen Kultgesellschaften, die, wie die italienischen Akademien im Zeitalter des Humanismus und die nach deren Vorbild errichteten Sozietäten der übrigen westeuropäischen Länder, unter der Symbolik der Steinmetzen arbeiteten[1]) und deren Mitglieder sich Brüder nannten, und die wir daher hier unter dem Namen der maurerischen Sozietäten zusammenfassen.

Es kann deshalb nicht überraschen, daß Anhänger wie Gegner in der Alleinslehre ein kennzeichnendes Merkmal dieser Kultgesellschaften und der von ihnen vertretenen Geistesrichtung erkannten, und daß Partei-Namen in Umlauf kamen, die von dieser Lehre hergenommen waren.

Wir haben wiederholt auf die häufige Verwendung des Wortes Weisheit (Sapientia, Sophia) im Schoße der Sozietäten hingewiesen:

[1]) Die Nachweise s. MCG, Bd. IV (1895), S. 1 ff., Bd. VIII (1899), S. 63 ff. und in sehr vielen anderen Aufsätzen dieser Hefte.

das Wort umfaßte den gesamten Inhalt ihrer Glaubens- und Ideenwelt oder, wie man im kirchlichen Sprachgebrauch sagte, ihre „Lehre“. Wenn man nun die „Alleins-Lehre“ näher bezeichnen und charakterisieren wollte, so lag es nahe, von der All-Weisheit, der Omni-Sapientia oder der Pan-Sophia zu sprechen. Und dieser Sprachgebrauch ist denn auch in der Tat viele Menschenalter hindurch nachweisbar, ja er hat sich zeitweilig so sehr eingebürgert, daß die zeitgenössischen kirchlichen Gegner versucht haben, dieses Wort zu einer Art von Sekten-Namen zu machen.

Im Jahre 1623 veröffentlichte ein lutherischer Geistlicher, der sich damals auch anderweit literarisch bekannt gemacht hatte, Zacharias Theobald, eine Schrift, welche der Bekämpfung der „Pansophisten“ gewidmet war. Theobald war der Überzeugung und gab ihr sehr nachdrücklich Ausdruck, daß die „Pansophisten“ mit der Brüderschaft der „Rosenkreuzer“ identisch seien, welch' letztere nach seiner Ansicht keineswegs bloß eine Erfindung „unmüßiger Studenten“ gewesen seien.[1]) Diese „Rosenkreuzer“ oder „Pansophisten“ hätten ihre Weisheit aus Theophrastus Paracelsus geborgt oder vielmehr gestohlen.[2]) Wir lassen die Richtigkeit dieser Behauptungen hier dahingestellt sein; sicher ist aber, daß der Name „Pansophie“ schon im Jahre 1623 stark im Schwange gewesen sein muß, wenn ein Theologe, wie Theobald ihn in dieser Weise gebrauchen konnte.

Und in der Tat begegnet der Name Pansophie schon seit mindestens 1616 vielfach in der zeitgenössischen Literatur und zwar gerade in solchen Schriften — darin hatte Theobald recht gesehen — die sich als „Rosenkreuzer-Schriften“ charakterisieren[3]) und deren meist anonyme Verfasser sich als Mitglieder der „rosenkreuzerischen Sozietät“ — wie man sagte — bezeichnen. Sie nennen sich Liebhaber der Pansophie oder Freunde der „Universal-Weisheit“, „Studierende der Pansophie“ (Pansophiae studiosi); sie versprechen „ein Konterfei der General-Weisheit zu adumbrieren“. Sie bezeichnen die Pansophie als „die Kunst“ oder die „Kunst aller Künste“.

In einer Schrift des Theophil Schweighart vom Jahre 1618 wird als Inhalt der Pansophie der Satz hingestellt: „Omnia ab uno, omnia ad unum“, d. h.: „Alles fließt aus dem Einen, Alles strebt zum Einen“.

---

[1]) Dies Gerücht habe man ausgesprengt, nachdem „ihre Tücke entlarvt worden sei“, um übele Folgen zu vermeiden.

[2]) Näheres bei Keller, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Leipzig, S. Hirzel 1886, S. 20ff.

[3]) Näheres darüber bei W. Begemann, Zum Gebrauche des Wortes „Pansophia“ vor Comenius in den M C G, Bd. V (1896), S. 210ff.

Kein Gelehrter und Philosoph hat dann im 17. Jahrhundert die Alleinslehre nachdrücklicher und wirksamer vertreten als Comenius, der, wie wir wissen, einer der Wortführer der älteren Sozietäten gewesen ist. Man weiß, wie sehr dem großen Manne das „Apostelamt unter dem Kleinvolk", wie er es nannte, d. h. der Aufbau des Erziehungswesens am Herzen lag; aber dieses Amt war ihm doch nur ein Mittel für den höheren Zweck, der ihm vorschwebte, nämlich für das „Prophetenamt", das er als Verkünder der Pansophie auf sich genommen hatte. Diese Allweisheit galt ihm, wie er sagt, als der „Königliche Weg des Lichtes und des Friedens", als „Weg der Einheit, Einfachheit und Freiheit", den er der ganzen Menschheit zeigen wollte.

Diese „pansophischen Arbeiten" haben ihm sein ganzes Leben lang am meisten am Herzen gelegen, und selbst die Erfahrung, daß man ihn im Sinne Zacharias Theobalds zu der „gefährlichen Sekte der Rosenkreuzer und Pansophisten" zählte, haben ihn in seinen Bemühungen nicht irre gemacht. „Einige — so klagt Comenius selbst[1]) — haben mein ganzes pansophisches Vorhaben verdächtig gemacht durch die Behauptung: es werde eine gefahrvolle Vermengung des Göttlichen und Menschlichen, des Christentums mit dem Heidentum, der Finsternis mit dem Lichte werden". Er habe, erzählt er weiter, sich wegen solcher Anklagen sogar vor der Synode seiner Religionsgemeinschaft rechtfertigen müssen und zwar sowohl mündlich als schriftlich.

Man braucht ja in der Tat auch nur auf den Sprachgebrauch zu achten, um sofort herauszufühlen, daß diese Lehre nicht auf den Gartenbeeten der herrschenden Scholastik gezogen war. Comenius forderte den „Aufbau des Tempels der Allweisheit, der nach den Ideen, Normen und Gesetzen des höchsten Baumeisters, des allmächtigen Gottes, zu errichten sei."[2]) Comenius ist überzeugt, daß er damit lediglich an dem Bau arbeite, dessen Eckstein Christus ist und er spricht oft und viel von der Pansophia christiana, fügt auch an der obigen Stelle ausdrücklich hinzu, daß er den „Tempel der Allweisheit" dem Gebrauche der allgemeinen Gemeinde Christi gewidmet sehen will, die aus allen Völkern, Stämmen und Geschlechtern gesammelt werden soll. Zur Erläuterung dessen, was er unter dieser allgemeinen Gemeinde versteht, macht er an der erwähnten Stelle noch folgenden, für seine Denkart charakteristischen Zusatz: „Weil aber der Tempelbau der Weisheit nicht nur den Christen nützen soll, sondern allen, die als Menschen geboren sind, so daß dieses Werk auch zu Erleuchtung und Überführung der Ungläubigen Kraft haben soll,

[1]) Pansophici libri delineatio. Opp. did. I, p. 403—454.

[2]) „Pansophiae Templum, ad ipsius Supremi Architecti, Omnipotentis Dei ideas normas legesque extruendum".

so werde es vielleicht noch besser humane Pansophie (Pansophia humana) genannt werden können, zugleich auch, um dem unbedachtsamen Vorwurfe zu entgehen, als wenn ich etwas Übermenschliches unternähme, da ich doch nichts als Menschliches, das ist solches, was dem Menschen möglich und seine Pflicht ist, fordere."

Wahres Menschentum und wahres Christentum sind für ihn zusammenfallende Begriffe, und die Grundlage des einen wie des anderen ist die Alleinslehre, die Pansophie; aus ihr fließen alle Schlüsse und Urteile derer, die den „Tempel der Weisheit" nach den Gesetzen des „allmächtigen Baumeisters" aufrichten wollen.

In diesen Erklärungen über Gott und Christentum lag ebenso die entschiedene Ablehnung des stumpfen Atheismus, wie er schon damals oft begegnete, wie jenes Libertinismus, dem die eine Religion so viel wert oder so gleichgültig war, wie die andere. Comenius wendet sich in mehreren seiner in allen Ländern verbreiteten Schriften[1]) nachdrücklich sowohl gegen ersteren wie gegen den letzteren. Es ist zu beklagen, sagt er, daß nicht alle Menschen sich in der Verehrung des Einen Urhebers aller Dinge begegnen, und fährt dann fort: „Ebenso unzulässig ist aber auch, was die Libertiner tun, daß sie nämlich allen Religionen, d. h. allen Kirchen und Konfessionen gleichen Wert zusprechen, obwohl sie sich nicht scheuen, sich als Bekenner irgend einer beliebigen auszugeben.[2])

In dem Titelkupfer, mit welchem Comenius im Jahre 1644 seinen Prodromus Pansophiae in die Welt gesandt hat (Leyden 1644), erscheint die „Pansophia" in der symbolischen Darstellung, in der „Die Weisheit" (Sophia) bereits in den italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts

[1]) Diese Erklärungen finden sich sowohl in der Janua linguarum reserata (1631 und oft) wie in dem Atrium rerum et linguarum in inhaltlich gleicher Art und fast mit den gleichen Worten; an beiden Stellen kehrt der Widerspruch gegen die „Libertiner" wieder.

[2]) Der Name „Libertiner" bedeutet im Sprachgebrauch des 16. und 17. Jahrhunderts eine religiöse Richtung. So wurden Michael Servet und seine zeitgenössischen oder späteren Gesinnungsgenossen von ihren Gegnern „Libertiner" genannt. Es sind dies solche Leute, die zwar einer bestimmten Religions-Auffassung anhängen, aber für sich die Freiheit in Anspruch nehmen, im Verbande der bestehenden Kirche zu bleiben. In diesem Sinne war z. B. Sebastian Franck, der sich „zu keiner Sekte bekennen wollte", ein Libertiner. Man nannte diese Leute, obwohl sie zum Teil sehr ernst religiös gesinnt waren, „irreligiös", anstatt sie als „unkirchlich" zu bezeichnen. Auch der Name „Atheisten" kommt zur Kennzeichnung dieser „Libertiner" vor. Sie waren dem Hasse ihrer Gegner noch viel mehr ausgesetzt, als die wahren Atheisten; die letzteren bildeten für die Kirche keine Gefahr.

nachweisbar ist[1]), nämlich in der Frauengestalt mit Königskrone und Hermelin, als Himmels-Königin oder als Urania. Der königliche Mantel ist rechts mit dem Bild der Sonne, links mit dem Mond und auf allen Seiten mit Sternen bestickt; um den Hals trägt sie die Kette. Im Hintergrund sieht man drei Weltkugeln; zu ihren Füßen liegen Bibel, Winkelmaß und Zirkel und anderes Maurer-Werkzeug und in einem vollendeten Zirkel, den vier abgeschnittene Säulen zieren, das Kreuz, dasselbe Kreuz, das auch in den italienischen Akademien und in den deutschen Sozietäten des 16. Jahrhunderts öfters in symbolischer Anwendung nachweisbar ist. Mithin kehren hier dieselben Sinnbilder der Steinmetzen und Maurer wieder, wie sie sich in der Symbolik der „Sozietät des Palmbaums" im 17. Jahrhundert so vielfach finden.[2])

„Die Einheit," sagt Comenius in seinem „Weckruf", „und die auf sie gegründete Vereinigung ist das Ebenbild Gottes; denn Gott ist ein Wesen und doch alles, er ist alles und doch eins". Und an anderer Stelle: „Gott, der ein Wesen ist, will, daß in ihm alles eins sei".[3])

Comenius hat, wie man weiß, seinen Kampf für die Alleinslehre bis zu seinem Tode fortgesetzt, und seine Schüler und Freunde in den Sozietäten des Humanismus blieben auch nach seinem Ableben dafür erfolgreich tätig. In welchem Umfange dies der Fall war, sieht man daraus, daß Parteigenossen des Zach. Theobald es im Jahre 1702 für wünschenswert hielten, des letzteren Schrift wider die „Pansophisten" von neuem aufzulegen.[4]) Es ist dasselbe Jahr, wo zu Halle auch eine neue Ausgabe pansophischer Schriften des Comenius erschienen ist.

So fest die Grundsätze und Anschauungen der „Pansophie" damals auch in weiten Kreisen wurzelten, so hat doch der Name Pansophie im 17. Jahrhundert sich nicht durchsetzen können.

Da begannen mit dem Jahre 1717, und zwar jetzt ebenso wie es um das Jahr 1640 der Fall gewesen war, von England aus abermals Versuche, eine internationale Organisation der maurerischen Sozietäten unter neuen Namen zustande zu bringen, und diesmal glückte das Unternehmen und zwar erhielt, wie man weiß, die Organisation den Namen Society of Masons.

---

[1]) In den italienischen Akademien erscheint die gekrönte Frauengestalt, die hier gelegentlich ausdrücklich die Königin genannt wird, unter dem Namen „Panagia". MCG Bd. VIII (1899), S. 97. Den Namen „Pansophia" kann ich aus jener Zeit nicht nachweisen.

[2]) MCG. Bd. IV (1895). S. 86, 87, 177 u. öfter.

[3]) Atrium rerum et linguarum (Opp. did. I, 714: „Deus, qui unus est, in se Unum esse vult omnia").

[4]) Sie erschien in dem Sammelwerk: Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon u. s. w. O. O. 1702.

Höchst merkwürdig und sehr beachtenswert ist nun, daß die Alleinslehre genau in der Form und der Wortfassung, wie wir sie kennen gelernt haben, in diesem neuen System wiederkehrt. „Die Grundsätze der Gesellschaft“ — so heißt es in der Relation apologique et historique de la Société des Francs-Maçons vom Jahre 1738 — „lassen sich in wenigen Worten etwa also zusammenfassen: ‚Alle Dinge in der Welt sind eins und dieses Eine befindet sich ganz in allen Dingen. Dasjenige, was wir Alles in Allem heißen, ist Gott, ein ewiges, unermeßliches und höchstweises Wesen. In diesem All leben, weben und sind wir. Durch dieses All ist jedes Ding hervorgebracht, und in dasselbe müssen alle Dinge wieder zurückkehren. Mit einem Worte: es ist der Grund und der Zweck aller Dinge“.

„Auf diesen festen Grundsätzen werden alle Schlüsse und Urteile der Freimaurer aufgebaut.“

Und fast noch merkwürdiger ist, daß die „Alten Pflichten“ (Old Charges), wie sie sich in „The Constitutions of the Freemasons“, London 1738, finden, an erster Stelle folgende „Pflicht“ in Sachen „Gottes und der Religion“ aufführen: „Ein Maurer ist als solcher verpflichtet, das Sittengesetz als treuer Noachide zu beobachten. Und wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein stumpfer Atheist noch ein irreligiöser Libertiner sein, noch wider sein Gewissen handeln“.

Was man in jenen Menschenaltern, wo des Comenius Werke und dieses Konstitutionenbuch in aller Welt Händen waren, unter dem Worte „Kunst“ und dem Worte „Libertiner“ verstand, haben wir oben erfahren. Wenn man außerdem erwägt, daß die Hindeutung auf die Arche Noah in Symbolik und Sprache,[1]) die doch eigenartig genug ist, eben in denselben Sozietäten des 16. und 17. Jahrhunderts wiederkehrt, in denen Steinmetz-Zeichen und Bräuche nachweisbar sind, so springt die innere Verwandtschaft doch Jedermann klar in die Augen.

Die Machtstellung der böhmischen Brüder im Zeitalter des Comenius.

Nachdem durch den Westfälischen Frieden im Jahre 1648 die Unität der böhmischen Brüder vom Religionsfrieden ausgeschlossen und damit vom Erdboden vernichtet war, ward allmählich im Laufe der Zeiten auch die Erinnerung an ihre Geschichte mehr und mehr zurückgedrängt. Man vergaß oder

[1]) Siehe M C G, Bd. XI (1902), S. 181 f. — Ferner M C G, Bd. XII (1903) S. 53, 209, 236, 240.

verschwieg, daß die Brüder durch ihre Gemeinden wie durch ihre Sozietäten[1]) einst neben den bestehenden Kirchen — die Brüder selbst nannten sich grundsätzlich nicht Kirche — einen großen Einfluß auf das religiöse wie auf das geistige Leben der gesamten abendländischen Christenheit ausgeübt hatten. Am stärksten hat sich dieser Einfluß im Beginn des 17. Jahrhunderts geltend gemacht.

Der genaueste Kenner der Brüdergeschichte, Anton Gindely, sagt bei der Schilderung jenes Zeitraums und nach Charakterisierung der führenden Persönlichkeiten — es waren Wenzel Budowec, Karl von Zierotin und Peter Wok von Rosenberg — daß sich die Brüder damals in Böhmen wie in Mähren zur höchsten Bedeutung, ja zur Herrschaft aufgeschwungen hatten. (Gindely, Geschichte der Böhmischen Brüder, Prag 1858, II, 334). Angesichts dieses Umstandes ist es nun von Interesse, die Persönlichkeiten der Führer kennen zu lernen, und indem wir sie mit den Worten Gindelys, der streng römisch-katholisch gesinnt war, schildern, sind wir gewiß, sich eher zu niedrig als zu hoch einzuschätzen.

„Budowec", sagt Gindely[2]), „erfreute sich eines größeren Anhangs unter dem Volke als alle übrigen Parteihäupter in Böhmen. Dies hatte seinen Grund in der persönlichen Tüchtigkeit des Mannes, in seiner Gelehrsamkeit und seiner Leutseligkeit. Durch langen Aufenthalt in den meisten Ländern Europas gebildet, mit vielen Sprachen vertraut, war er nach seiner Rückkehr teils als Schriftsteller, teils als Parteiführer im Landtage beschäftigt. Indem er der Unität der böhmischen Brüder als eines der eifrigsten Mitglieder anhing, trat er dadurch dem Volke um vieles näher; denn diejenigen Adeligen, welche der Unität angehörten, welche dem Gewissen ihrer Untertanen nicht Gewalt antaten und billig Rechnung den verschiedenen Konfessionen trugen, befolgten ein Benehmen, welches nicht verfehlen konnte, Eindruck auf die Menge zu machen.

Mit Karl von Zierotin stand Budowec in engem Verkehr und die gegenseitige Achtung und Teilnahme dieser Männer hatte wohl zunächst ihren Grund in der Übereinstimmung des Ziels, welches sie verfolgten, und in der Gleichheit der Mittel, deren

[1]) Näheres über diese Sozietäten siehe bei Keller „Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder" in den M. C. G. 1902 (Bd. XI) S. 231 ff.

[2]) Kaiser Rudolf II. und seine Zeit (1862—1865) I, 181.

sie sich bedienten. Obwohl Budowec einen großen Anteil an allen folgenden politischen Bewegungen genommen hat, so kann man gleichwohl sagen, daß er nie von andern als von religiösen Motiven dabei geleitet wurde und daß er nicht zu jenen Personen gehörte, welche unter dem Vorgeben, für den Protestantismus zu kämpfen, eigentlich politische Zwecke verfolgt haben."

Einige weitere Daten und Charakterzüge gibt Gindely an anderer Stelle. „Wenzel Budowec von Budowa", sagt er[1]), „war ein Mann von hervorragenden Talenten, außerordentlichem Tätigkeitstrieb und leidenschaftlich darnach begierig, auf eine größere Menge einzuwirken. Sein Geburtsjahr fiel in das Jahr 1547 hinein. Wissensdurst trieb ihn in einem Alter von 18 Jahren in die Fremde, er bereiste fast ganz Europa, nämlich Deutschland, Dänemark, die Niederlande, England, Frankreich und vornehmlich Paris, Italien und daselbst Rom. Er hielt sich auf den berühmtesten Universitäten stets einige Zeit auf, suchte die Bekanntschaft gelehrter Männer und brachte auf diese Weise 12 Jahre in der Fremde zu.

. . . Nach seiner Rückkehr trat er in kaiserliche Dienste und wurde der Gesandtschaft in Konstantinopel zugeteilt. Vier Jahre verweilte er dort, lernte dabei die arabische und türkische Sprache und befaßte sich anhaltend mit dem Studium des Mohamedanismus, den er zuletzt für eine satanische Ausgeburt ansah und behandelte. Zu seiner Widerlegung schrieb er den Antialkoran. Trotz der darin ausgesprochenen feindseligsten Gesinnung gegen den Koran und Mohamed waren seine Feinde doch so dumm und blöde, ihn der Verbreitung dieser orientalischen Irrlehre anzuklagen, und Balbin begeht die unverzeihliche Schwäche, diese Anklage zu wiederholen . . . . Seine Gemahlin, Anna von Wartenberg, gehörte zu der Unität schon durch Abstammung. Sein Eifer ließ für die Brüder nichts zu wünschen übrig, denn er beschäftigte sich auf das angelegentlichste mit theologischen Kontroversen, ja er predigte sogar den Bauern auf seinen Gütern. Seine weiten Reisen hatten ihn mit den hervorragendsten Persönlichkeiten in den dem Kaiser untertänigen Ländern bekannt gemacht; er stand mit der Bewegungspartei in Ungarn, darunter mit Esterhazi, im Briefwechsel, am meisten aber stand er um diese Zeit (1603) mit Karl von Zierotin in Ver-

[1]) Geschichte der böhmischen Brüder. Prag 1858. II 334 f.

bindung. Dieser Letztere stand an der Spitze des mährischen Adels; so hatten sich die Brüder in ihren Häuptern in Böhmen wie in Mähren zur höchsten Bedeutung, zur Herrschaft aufgeschwungen." . . .

„Peter von Rosenberg", sagt Gindely (a. O. II, 322), „kam in seiner Jugend in die Dienste Ferdinands I. und später Maximilians II. Nach dem Tode Maximilians heiratete er die Katharina von Ludanic, eine Anhängerin der Unität. Dieser Schritt befreundete ihn sehr bald mit den Brüdern, der Vorsteher derselben in Horazdowic ließ sich seine Gewinnung auf alle mögliche Weise angelegen sein; dies und — wenn die Nachricht richtig ist — die nähere Bekanntschaft mit Beza machten ihn dem ererbten Glauben abwendig und er trat feierlich in einem Alter von 38 Jahren (1582) in die Unität".

Besonders tritt die Bedeutung Rosenbergs[1]), Zierotins und Budowec in den Kämpfen hervor, die Erzherzog Mathias gegen seinen Bruder, den Kaiser Rudolph II., führte. Bei Schilderung dieser Kämpfe erklärt Gindely (a. O. II, 350): „Es waren dies, was Zierotin und Budowec betrifft, Männer von solcher Beschaffenheit, deren gewaltigen Einfluß wir ganz gut begreifen. Beide besaßen viel Schärfe des Verstandes und diese war durch eine lange Erfahrung noch vermehrt. Beide waren ebenso der Feder wie der Rede mächtig und hatten damit einen unendlichen Vorsprung vor ihren Standesgenossen; beide hatten in der Unität jene Beharrlichkeit gelernt, durch welche Glieder lang unterdrückter, aber zäher Genossenschaften sich empor machen".

Die angesehene Stellung, welche die Brüder unter so hervorragenden Häuptern gewonnen hatten, wirkte naturgemäß sehr stark auf alle diejenigen Kreise zurück, welche mit ihnen in geistiger Fühlung standen. Diese Beziehungen wurden in erster Linie durch stille Organisationen vermittelt, welche durch die sogenannten Sozietäten in festen Verbrüderungen weite Kreise in ganz Westeuropa umschlangen. Wie mächtig der Einfluß wirkte, kann man daraus entnehmen, daß sehr angesehene Männer, Fürsten wie Private, welche nähere Beziehungen zu Rosenberg und Zierotin besaßen, um das Jahr 1610 zum reformierten Bekenntnis übertraten. Keiner dieser Übertritte ist, wie man weiß, von

---

[1]) In den Sitzungsberichten der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften 1900, IX (Prag, Rivnac) veröffentlicht J. Salaba die Korrespondenz des Brüder-Geistlichen Math. Cyrus mit Peter Wok von Rosenberg und Wenzel Brezan aus den Jahren 1603 bis 1610.

größeren Folgen geworden, als der des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg.

Außer an den Höfen der Fürsten und auf den Schlössern des hohen Adels machte sich die stille Tätigkeit der Sozietäten namentlich auch unter den sogenannten Naturphilosophen[1]) und in den Literaten-Gesellschaften (Sprachgesellschaften) des 17. Jahrhunderts geltend. Man braucht ja nur an die Schicksale des Comenius und an die mannigfachen Beziehungen, die er wie andere Brüder-Geistliche in diesen Kreisen besaßen, zu erinnern, um sich ein Bild von der führenden Stellung der Unität in jenen Jahrzehnten auf allen Gebieten, die dem Fortschritt des Geisteslebens galten, zu verschaffen.

Neuere Arbeiten über Paracelsus.[2])

Von

Dr. G. Wyneken.

Im 9. Band dieser Zeitschrift (Januar-Februar 1900) versuchte ich Stimmung zu machen für den Gedanken einer vollständigen und guten Paracelsus-Ausgabe; ich bezeichnete eine solche als eine nationale Ehrensache und sprach den Wunsch aus, der Staat möchte die nötigen Mittel zur Verfügung stellen. Von seiten des Staates ist nun zwar nichts geschehen, wohl aber hat die treffliche Verlagsbuchhandlung von Eugen Diederichs, die mehr und mehr auf einem bestimmten Gebiete neuer religiöser Kultur die Führung zu übernehmen scheint, eine schön ausgestattete Neuherausgabe einiger paracelsischer Schriften in Angriff genommen, die für weitere Kreise bestimmt ist und epochemachend für die Schätzung dieses großen Mannes in unserer Öffentlichkeit werden könnte.

Zur Einführung in diese Ausgabe soll das an erster Stelle angeführte Buch dienen. Die Aufgabe einer solchen Einführung

1) Der Senior der Brüdergemeinden Mathäus Rybinski war ein Freund des Naturphilosophen Janus Gruter in Heidelberg. Dessen Sohn Joh. Rybinski setzte diese Beziehungen fort. Ball, Schulwesen der böhmischen Brüder Seite 176.

2) Franz Strunz, Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Leipzig, Eugen Diederichs, 1903. 126 S., br. M. 4, geb. M. 5.

Theophrastus Paracelsus, Das Buch Paragranum. Herausgegeben von Dr. Franz Strunz. Leipzig, Eugen Diederichs, 1903. 112 S., br. M. 4, geb. M. 5.

war nach unserer Meinung wesentlich pädagogisch und künstlerisch; pädagogisch: es galt, das Publikum, das in Bezug auf Paracelsus heut ebenso unwissend wie gleichgültig ist, für ihn zu interessieren; künstlerisch: es galt, den Menschen und Denker Paracelsus als eine organische Größe darzustellen und Freude an ihm zu erwecken. Strunz hat sich nur die letzte Aufgabe gestellt und wir vermögen nicht unbedingt anzuerkennen, daß er sie ganz gelöst hat.

Nahe bringen kann man dem heutigen Publikum den Paracelsus auf zwei Wegen. Man kann entweder auf seine geschichtliche Bedeutung hinweisen, oder man kann herauszuarbeiten versuchen, was uns noch jetzt Paracelsus sein kann. Dieser letzte Weg ist noch kaum gewählt; vielleicht glauben die Paracelsuskenner und -verehrer selbst nicht an seine Möglichkeit. Und dennoch — uns will bedünken, daß nur er dem Laien einen Zugang zu Paracelsus gewährt. Des Paracelsus Verdienste um die Medizin sind dem Nichtmediziner durchaus verschlossen. Wohl aber kann des Paracelsus Gedankenwelt erlebt und genossen werden wie eine Mythologie, wie eine Märchen-Philosophie, ja, man könnte fast sagen, sie ist die Philosophie unseres Märchens. Aber diesen Eindruck gewinnt man aus dem Paracelsus erst bei eingehender und sinnender Lektüre; noch viel mehr als etwa ein Jean Paul, ist er nur für Leute da, die Zeit haben. Da liegt uns nun sein Buch Paragranum vor, in einer schönen und zugleich wissenschaftlich korrekten Ausgabe. Was hat der Laie von ihr? Da finden wir zunächst eine heftige Polemik des Paracelsus gegen die Schulmedizin, zum großen Teil, man muß es gestehen, aus kräftigen Schimpfreden bestehend. Dann folgt das eigentliche Werk, in dem die vier Säulen der Medizin bezeichnet werden: Philosophia, Astronomia, Alchimia, Proprietas (persönliche Veranlagung). Da findet sich denn wohl manches Schöne, so gleich zu Anfang die Lehre, daß der menschliche Körper nur ein Schatten, ein Spiegelbild des Lebens des Makrokosmus, der Natur ist. Die Natur und das Weben und Fließen der vier Elemente in ihr muß man erkennen, dann ist einem der menschliche Körper durchsichtig wie ein Kristall. Aber die Ausbeute an dergleichen klaren, einzelnen Gedanken ist doch verhältnismäßig gering in einem einzelnen Werke des Paracelsus: was dann immer wieder folgt von Polemik gegen die scholastische Medizin u. s. w., ist für den Laien teils unverständlich, teils langweilig, und es wird kaum viele Leser

geben, die das Buch wirklich durcharbeiten oder gar verstehen. Dazu fehlt zweierlei: einmal die nötige Kenntnis der von Paracelsus bekämpften Medizin in ihren Grundlehren, zweitens eine klare Vorstellung der paracelsischen Umwälzung. Man sage nicht, daß die aus den neu herausgegebenen Schriften eben gewonnen werden soll und kann. Das ist nicht möglich, dazu gehört eine viel größere Auswahl von Schriften, als man wahrscheinlich herauszugeben beabsichtigt. Wir möchten also vorschlagen, dieser Ausgabe noch einen Band mit Erläuterungen anzufügen, welcher enthalten müßte: 1. eine Darstellung der vorparacelsischen Medizin und Naturwissenschaft; 2. Paracelsus Reform; 3. eine Darstellung und ästhetische Würdigung von Paracelsus ganzer Weltanschauung.

Man wird dies in der Strunzschen Biographie zu finden erwarten. Aber die Hinweise, die wir erhalten, sind wenig eindrucksvoll. Folgt eine Biographie des Paracelsus, die aber, weil man von seinem Leben so wenig weiß, erst recht nicht geeignet ist, für ihn, als einen Großen der Geistesgeschichte, zu begeistern. Und endlich eine Charakteristik. Über sie kann man wesentlich nur in Geschmacksurteilen reden. Uns scheint sie kein konkretes Bild dieser so scharf ausgeprägten Persönlichkeit zu geben.

So müssen wir unser Urteil über die neue Paracelsus-Ausgabe leider dahin zusammenfassen, daß sie nur wenig dem Zwecke gerecht wird, den nach unserer Meinung eine derartige Ausgabe allein verfolgen kann: Paracelsus einem großen Publikum bekannt und lieb zu machen und ihm einen Eindruck davon zu geben, daß dieser große Mann einer der ersten gewesen, die unserer Kultur das, was wir „die Natur“ nennen, erobert haben.

Eine neue Ausgabe von Comenius Unum necessarium.[1])

Von
Professor Dr. C. Lion in Dortmund.

Mit Freude begrüßen wir das lange erwartete Erscheinen einer guten Übersetzung des Unum necessarium, die das Lesen des trefflichen Werkes zu einem hohen Genusse macht. Wir

[1]) Das einzig Notwendige. Unum necessarium von Johann Amos Comenius. Ein Laien-Brevier. Aus dem Lateinischen übertragen von Johannes Seeger. Auf Veranlassung der Comenius-Gesellschaft mit biographischer Einleitung herausgegeben von Ludwig Keller. Mit einem Bildnis in Lichtdruck. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena und Leipzig 1904. 209 S. 8⁰. Preis br. 3 M., geb. 4,50 M.

werden zunächst darauf vorbereitet durch die biographische Einleitung, die Ludwig Keller voranschickt. Wer von einer biographischen Einleitung hört, könnte ja meinen, daß damit neben den vielen Lebensbeschreibungen des Comenius, die wir besitzen, etwas Überflüssiges geschehen und so geradezu ein Verstoß gegen die Regel von dem einzig Notwendigen begangen worden sei. Das Irrige solcher Meinung ergibt sich jedoch bald: dadurch, daß Keller das Unum necessarium zum Leitstern seiner einleitenden Worte macht, erscheint das Leben des Comenius in einer neuen Beleuchtung. Er stellt an die Spitze seiner Darstellung unter der Überschrift „Comenius, sein Leben und sein Werk“ eine deutsche Übertragung des in den Monatsheften I, S. 73 veröffentlichten lateinischen Gedichtes von Leibniz auf J. A. Comenius (die Übertragung weicht hin und wieder von der in den Monatsheften I, S. 168 mitgeteilten Th. Renauds ab, meist verbessernd, abgesehen von dem 7. Verse, dem als einem Hexameter die Schlußsilbe fehlt, der auch die Worte Spem ne pone tuam etwas zu frei wiedergibt). Leibniz ebenso wie Herder haben bei Comenius als Ziel seines Strebens gefunden, daß es darauf hinauslief, das Wohl der Menschheit zu fördern: die Erziehung des gesamten Menschengeschlechts, nicht bloß der Jugend, lag ihm am Herzen, dafür schien ihm die Pflege des Einzig Notwendigen das einzige Mittel. Keller sucht nun in dem folgenden Lebenslauf den Nachweis zu liefern, wie Comenius darauf hingedrängt wurde. Zunächst wirkte vor allem der Umstand darauf ein, daß er der Gemeinschaft der böhmischen Brüder angehörte. „Die Erziehung des Menschengeschlechts war ein Gedanke, den Comenius gleichsam als Besitzstück seiner Kultgemeinschaft vorfand.“ Im Gegensatz zu der Lehre der herrschenden kirchlichen Richtungen, die die absolute Verderbtheit der menschlichen Natur und den Mangel sittlicher Anlagen im Menschen zu betonen pflegten, hatten die altevangelischen Gemeinden an der Überzeugung festgehalten, daß ein Funke des ewigen Lichtes in jedem Menschenherzen schlummert, und daß dieser Funke durch Erziehung zu stufenweiser Entwickelung gebracht werden kann. Comenius ist dadurch nicht bloß zu einem großen Pädagogen geworden, sondern er gehört zu den großen Reformatoren, die eine neue Epoche der Geistesgeschichte durch eine auf dem Glauben an die Innerweltlichkeit Gottes beruhende Vorstellung eingeleitet haben, die der Natur

und dem Naturgeschehen erhöhte Bedeutung gibt. Der neuen Geistesrichtung lagen die Erkenntnis der Natur, die Beziehungen der Menschen zur Natur und der Menschen untereinander in gleicher Weise am Herzen wie die Erkenntnis der übersinnlichen Dinge, und sie stellte zugleich die Behauptung auf, daß eben auf dem Wege der Erfahrungswissenschaften und der Beobachtung das wahre Wesen Gottes am sichersten erschlossen werde. Diese Naturphilosophen nannten ihre Philosophie gern Pansophie (Allweisheit), wie auch Comenius, und zeigten überwiegend einen kräftigen Zug ernster Religiosität. Sie fanden in Christi eigener Lehre ihre Überzeugungen wieder und durften sich daher mit gutem Gewissen auf das Christentum berufen. Die Brüder wollten eben ihr Wissen für die Menschenwelt nutzbar machen und erstrebten lebendige Früchte, nicht einen toten Glauben. In den Schriften des Comenius spiegelt sich die religiöse Eigenart, die die Brüder auszeichnet, kräftig wieder und ganz besonders in dem ja überall als eine seiner wertvollsten Hinterlassenschaften anerkannten Unum necessarium. Es ist der letzte Hirtenbrief, in dem der Bischof Comenius zur gesamten Menschheit wie zu seiner Gemeinde spricht.

Hiermit haben wir die Hauptzüge der biographischen Einleitung namentlich mit Rücksicht auf den dem Einzig Notwendigen zu Grunde liegenden Gedanken hervorgehoben in der Absicht, durch das Wenige, das wir aus der Einleitung ausgezogen haben, die Lust nach dem Ganzen zu wecken. Wer sonst Belehrung über das Einzig-Notwendige sucht, findet sie z. B. in den Comenius-Studien, Heft 4. Über „Eins ist not“, „Unum necessarium“, Vortrag von A. Castens, Znaim 1892; ferner bei Seeger in den Monatsheften VI, 1—12; Kvacsala, Johann Amos Comenius, Leipzig, Julius Klinkhardt, S. 457—466 (daraus, daß Comenius an seinem Lebensabend allein seine Befriedigung fand in den inneren Gütern, die nicht weggenommen werden können, erklärt Kvacsala die innere Kraft, mit der Comenius noch in so hohem Alter fähig war, eine solche Perle erbaulicher Literatur, wie dies Werk ist, zu schaffen); C. Th. Lion, Joh. Amos Comenius, namentlich mit Rücksicht auf seine pädagogische Wirksamkeit (als Einleitung zur Großen Unterrichtslehre, Langensalza, Herm. Beyer & Sohn, 5. Aufl. 1905), wo insbesondere (im 8. Kapitel) auch über den Titel des Neudrucks von 1727 und den charakteristischen Holzschnitt, der diesem vorausgeht, ausführlich berichtet wird. Aus Seegers Bericht in

den Monatsheften VI, S. 2, geht hervor, daß ihm für seine Übersetzung die in Leipzig bei Benj. Walther gedruckte Ausgabe des Unum necessarium vorgelegen hat. Er gibt sonst weiter nichts darüber an, er hat wohl schwerlich eine andere Ausgabe verglichen.

Das allgemeine Urteil, das wir über Seegers Übersetzung oben ausgesprochen haben, wollen wir noch dahin vervollständigen, daß es ihm vorzüglich gelungen ist, den schlichten Ton und die schmucklose, dabei so eindringliche und zum Herzen sprechende Redeweise der Urschrift wiederzugeben. Auch die Anmerkungen unter dem Text, die über die vorkommenden Eigennamen kurz die notwendige Belehrung geben, sind dankenswert. Auch der Fundort der Zitate ist hin und wieder angegeben; für S. 134 hätte zu Zeile: „übel ist eine Vielheit der Herrscher, einer sei Fürst“ Homer Il. II, 204 als Quelle beigefügt werden können. Als wirkliches Versehen der Übersetzung kann ich zu meiner Freude nur ein einziges berichtigen, das übrigens der Komik nicht entbehrt: es findet sich bereits in den Monatsheften VIII (in dem Abschnitt: Unum necessarium, ein Kapitel aus dem Testament des Comenius S. 49—62) S. 51 unter 3, 7, Buchdrucker-Wein und kehrt hier S. 183 wieder. Sollte in der Ausgabe von 1724 wirklich Typographeum vinum stehen, oder hat Herr Seeger einen Lesefehler begangen? Im ersteren Falle liegt entschieden ein Druckfehler vinum statt vivum vor. Es wäre mir interessant, zu wissen, was sich Seeger unter Buchdrucker-Wein gedacht hat. Der Sinn des vivum wird durch die Erklärung, die Comenius nach Typographeum vivum folgen läßt „d. h. die Kunst, in zusammenfassender und doch vollständiger und treffender Weise die Weisheit nicht dem Papier, sondern dem Geiste einzuprägen“ oder wie Seeger die Worte wiedergibt „d. i. die Kunst, in kurz zusammenfassender, erschöpfender und vollendeter Weise die Weisheit nicht auf dem Papier, sondern in dem Kopf zu drucken“ deutlich genug gegeben: die Erziehung ist nicht eine Druckerei wie die gewöhnliche, die das tote Papier bedruckt, sondern sie prägt die Weisheit dem lebendigen Geiste ein, kann daher eine lebendige Druckerei genannt werden. Soll ich schließlich noch eine ganze Kleinigkeit erwähnen, wo eine zweite Auflage, die sich hoffentlich bald als notwendig erweisen wird, leicht Hilfe schaffen kann, so ist es die Mahnung, dem „sich“ im Satze die richtige Stellung

zu geben nach Anleitung von Wustmann, Allerhand Sprachdummheiten, Leipzig, Fr. Wilh. Grunow 1896, S. 291 ff. So ist z. B. in der Überschrift des siebenten Kapitels, S. 131, zu schreiben: „so anpassen, daß sich alle Verhältnisse .... in Ruhe entwickeln können". Im einzelnen wird übrigens der Verfasser der Übersetzung selbst am ersten dazu imstande sein, einzelnes zu bessern, wenn er da, wo ihm irgend eine Unklarheit oder dergl. beim unbefangenen Lesen aufstößt, solche Steine des Anstoßes beseitigt.

Die Ausstattung des Buches ist, wie von dem Verlage von Eugen Diederichs nicht anders zu erwarten, eine ganz vortreffliche.

Dortmund, im Oktober 1904.

Besprechungen und Anzeigen.

Hermann Türk: Der geniale Mensch. Sechste verbesserte Auflage. Berlin 1903, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Das bekannte Buch des geistvollen Hamlet- und Faustforschers liegt in 6. Auflage vor.

In zwölf Essays wird versucht, zur Erkenntnis, zum Erfassen des Wesens vom Genie beizutragen. Es liegt in ihm viel Zeitbedingtheit, viel Symptomatisches der Gegenwart.

Das Gebiet der Analyse des Genies, der Genialität, des Genialen war bisher immer Domäne der Historiker, der Künstler und Sozialpsychologen gewesen, neuerdings versucht sich nun auch die Biologie und die darwinistische Soziologie an der Lösung des Problems unter der gänzlich falschen Bezeichnung „Soziologie des Genies".

Mag nun mit dem Marxismus das Genie aus der ökonomischen Struktur, der materiellen Basis der Lebensbedingungen der Gesellschaft oder mit Gystrow aus der biologischen Struktur begriffen werden, oder wie die neueren Rassentheoretiker es wollen, Woltmann an der Spitze, nach dem Vorgange Gobineaus, in der Rasse das bedingende Substrat gesehen werden, das Problem des Genies wird wohl noch lange Gegenstand des aktuellen Interesses bleiben. Für Türk ist genial der freie, der selbstlose Mensch — der von Affekten freie, im Sinne Spinozas. Es ist der Mensch, der ohne Selbstzweck, im All sein Ich, das Ich in Gott und Gott im Ich erblickt. Genialität auf dem Untergrunde des Übersinnlich-Sinnlichen, jenes Metaphysischen, Intelligiblen im Menschen, das in der Intuition zum dunklen Begreifen und Erfassen hinahnend gelangt, ist gleichbedeutend mit Objektivität oder Selbstlosigkeit.

Auf die Parallele mit dem Phänomen unserer neuesten Literatur: dem Buche des 21jährigen Dr. Weininger, „Geschlecht und Charakter", mag hingewiesen werden.

Wenn Weininger das Genie definiert: „Genial ist ein Mensch dann zu nennen, wenn er in bewußtem Zusammenhange mit dem Weltganzen lebt. Erst das Geniale ist somit das eigentlich Göttliche im Menschen", so berührt sich das mit dem von Türk Gesagten: „Je selbstloser dagegen ein Mensch ist, desto mehr erkennt er sein eigenes Ich in allem, was da existiert" oder an anderer Stelle: „Wer hingegen groß ist, erkennt sich in allem und daher im Ganzen; er lebt nicht wie jener allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos". Bei Weininger lautet dies wiederum: „Das Ich des Genies muß demnach selbst die universale Apperzeption sein, der Punkt schon den unendlichen Raum in sich schließen: der bedeutende Mensch hat die ganze Welt in sich, der Genius ist der lebendige Mikrokosmus".

Wir halten die Auffassung Türks vom Wesen des Genies, wonach der geniale Mensch frei von der „ewigen oder endlichen Sorge", von jener quälenden Unruhe und ewigen Zerfaserung ist, nicht für zutreffend. Türk gesteht dies in gewissem Sinne selbst zu, indem er nach dem Berliner Historiker Lenz einen Brief Napoleons an Josephine zitiert. Napoleon schreibt da „J'ai un maitre qui n'a pas d'entrailles, c'est la nature des choses. Ich weiß noch andere Dinge zu tun, als Krieg zu führen, aber die Pflicht geht allem vor. Mein ganzes Leben habe ich geopfert, Ruhe, Interesse und Glück meiner Bestimmung". Napoleon war ein Genie. Wie kann nun Türk auf ihn den obigen Satz anwenden, wenn er dem Genie die göttliche Sorgenlosigkeit und Ruhe vindiziert.

Türk ist, wie es scheint, zu sehr in der passiven, anschauenden und erkennenden Philosophie Spinozas befangen, in dem Amor Dei intellectualis. Es soll das aber kein Vorwurf sein. Im Gegenteil, Türks Buch ist nur zu begrüßen seiner spinozistischen Basis wegen. Die Ausführungen über den Spinozismus, über Buddha und das Christentum gehören mit zu den schönsten, sie reihen sich würdig den trefflichen Darlegungen gegen die Antisophie, den brutalen, „bornierten" Individualismus eines Stirner, Nietzsche und den ästhetischen Individualismus Ibsens an.

Es steckt hoher erzieherischer Wert in Türks Buche. Leicht geschrieben, führt es trefflich in die Philosophie und philosophisches Denken, in die Ideenwelt eines Spinoza, Buddha, Christus, Goethe, Shakespeare, Schiller, Stirner, Nietzsche, Ibsen, Schopenhauer ein.

Es wäre daher durchaus zu begrüßen, wenn durch eine billige Volksausgabe die Ideenwelt Türks in weitere Kreise dringen würde.

Dr. Reinhold Jaeckel.

Crohns, Hjalmar. Die Summa Theologica des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer Acta Societatis Scientiarum Finnicae Tom. XXXII, Nr. 4. 4°. 23 S. Helsingfors 1903 (Berlin W., Verlag von Alex. Duncker).

Während im Verlaufe des Mittelalters die Verehrung und Wertschätzung der Jungfrau Maria als Ideal des Weibes und der gebenedeiten Mutter sich immer überschwänglicher gestaltete und von wohltätigem und nachhaltigem Einfluß auf die Würdigung der Frau in adeligen und bürgerlichen Kreisen war, machten sich im ausgehenden Mittelalter allen humanistischen Bestrebungen zum Trotz unter den scholastischen Theologen Anschauungen geltend, die darauf hinausliefen, das Weib als Inbegriff alles Bösen in der Welt, als Werkzeug des Teufels und als Verführerin des Mannes hinzustellen. Mit großem Eifer werden von den gelehrten Frauenverächtern aus den Reihen der Dominikaner und Franziskaner die Beweise für die Verderblichkeit des weiblichen Geschlechts aus der heiligen Schrift, aus den Werken der Kirchenväter und der antiken Autoren zusammengetragen und durch fanatisch abgefaßte Schriften für die Verbreitung der unheilvollen Anschauung gesorgt.

Eine Vorstellung, wie die asketischen Eiferer jener Zeit ihren Grundsatz „Cave mulierem!" zu beweisen suchten, liefert die „Summa Theologica" des Dominikaners Antonin von Florenz, des gefeierten Lehrers der Ethik im ausgehenden Mittelalter, der in sein Werk ein alphabetisches Verzeichnis der verderblichen Eigenschaften der Weiber aufgenommen hat, das gleich den beigegebenen Erläuterungen an Derbheit und Gehässigkeit nichts zu wünschen übrig läßt. In der vorliegenden Abhandlung wird dieses aus den „Lectiones super Ecclesiasten" des Johannes Dominici entnommene Verzeichnis einer kritischen Betrachtung unterzogen und seine verderbliche Wirkung bei der großen Verbreitung und Beliebtheit der „Summa Theologica" hervorgehoben. Das Werk, das bis zum 18. Jahrhundert mehr als zwanzigmal neu aufgelegt wurde und noch heute in Italien als geschätztes Lehrbuch der Moraltheologie gilt, ist auch die Veranlassung zur Abfassung des „Hexenhammers" geworden, eines Werks, das von unheilvollem Einfluß auf die geistige und sittliche Entwicklung der Gesellschaft des 15. und 16. Jahrhunderts gewesen ist. Der „Malleus maleficarum" ist nicht nur, wie der Verfasser nachweist, das „Geistesprodukt zweier fanatischer Cölibatäre", er ist vielmehr der „Niederschlag einer gelehrten Tradition, die sich in der speziell von Mönchen gepflegten Moralwissenschaft jener Zeit entwickelt hat und vor allem in dem mächtigen Orden der Dominikaner ihre Vertreter hatte".

Bemerkungen und Streiflichter.

Zu den Grundgedanken des Humanismus hat in allen Jahrhunderten der Glaube an die **Persönlichkeit Gottes**, oder deutlicher, der Glaube an einen persönlichen Gott gehört. Damit sind seine Anhänger von jeher die entschiedensten Gegner sowohl des Pantheismus wie das Atheismus gewesen. Ebenso aber haben sie stets an die Persönlichkeit des Menschen geglaubt, d. h. sie haben geglaubt, daß die Persönlichkeit des Menschen ein eigenes Selbst, nicht etwa das Selbst Gottes ist, wie manche Philosophen lehren. Die menschliche Persönlichkeit wurzelt in ihrer eigenen Individualität, nicht etwa in einer metaphysischen Einheit mit Gott. Neben dem Glauben an die Persönlichkeit Gottes besteht der Glaube an die Freiheit und die Freiwilligkeit des Menschen in der Lehre des Humanismus als wesentlichster Satz. Die Schwierigkeiten aber, die durch die Tatsache des Übels in der Welt für den Glauben an ein selbstbewußtes, allweises und einheitliches, der Welt immanentes Werden, entstehen, hat der Humanismus stets im Anschluß an Plato zu lösen versucht. Das ist die Bedeutung der Lehre von den „heiligen Zahlen“, von den „Ideen“ u. s. w., das sind die Wesen mit eigenem Selbst, die Hülfskräfte (Logoi), deren sich Gott bedient hat, um die Harmonie der Sphären zu schaffen, d. h. es sind erschaffene Wesen, die mithin nicht so vollkommen wie Gott selbst sind.

Die Geschichte gewisser Worte enthält, wie wir oben S. 233ff. an der Geschichte des Wortes „**Humanismus**“ zu zeigen versucht haben, zugleich die Geschichte gewisser Geistesrichtungen, denen jene Worte als Kunstausdrücke dienten. Zur Kennzeichnung der Stellung, welche die protestantische Theologie und Kirche um die Mitte des 19. Jahrhunderts zur Idee des Humanismus einnahm, ist die Behandlung charakteristisch, die Wort und Begriff des Humanismus in der „Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche . . ., herausgegeben von Dr. Herzog, ordentl. Professor der Theologie in Halle. Hamburg 1854“ erfahren haben. Schlägt man das Register unter „Humanismus“ nach, so findet man

„**Humanismus**, s. **Atheismus**“.

Das ist der einzige Hinweis und die einzige Stelle, wo Wort und Begriff behandelt werden. Sieht man nun den Artikel Atheismus (Bd. I, S. 577ff.) nach, so findet man darin folgende Belehrung über das Wesen des Humanismus. Aller Atheismus ist in theoretischer Beziehung Anthropotheismus oder eine solche Theorie, welche das endliche Ich, den Menschen, als absoluten Geist oder Gott bezeichnet, oder in deren Konsequenz es liegt, dies zu tun . . . der Begriff des praktischen Atheismus (**Humanismus**) ergibt sich unmittelbar aus dem des theoretischen“. Humanismus ist also die Geistesrichtung, die den Menschen als Gott bezeichnet; diese Richtung ist „praktischer Atheismus“. Damit ist die Charakteristik erschöpft. — Die dritte Auflage der Realencyklodädie enthält überhaupt keine Artikel über Humanismus oder Humanität.

Die Erscheinung der Naturgeschichte, wonach schwerbedrohte Lebewesen sich durch **Deckfarben** schützen, wiederholt sich in der Menschengeschichte [vgl. MCG, Bd. XI (1902), S. 123 f]. Aber auch noch ein anderes, in der Natur bekanntes Verteidigungsmittel von niederen Lebewesen wiederholt sich in ähnlicher Weise, nämlich der **Scheintod**. Angesichts des entsetzlichen Verfolgungswahns der mittleren Jahrhunderte haben sich die dadurch bedrohten Kultgenossenschaften mehr als einmal lange Perioden hindurch gleichsam tot gestellt; sie waren nicht fort, waren aber noch weniger da — sie verflüchtigten sich; ihre Arbeiten ruhten, aber die Organisation blieb bestehen, die doch früher oder später jedesmal wieder in irgend einem Lande Europas einen Stützpunkt fand, an den sich die Einzelnen anschließen konnten. Wurden die Zeiten besser, so erschienen sie sofort wieder auf dem Schauplatz und nahmen die Arbeiten wieder auf.

Jede Wissenschaft und jede große Geistesrichtung hat für ihre Grundbegriffe bestimmte **Kunstausdrücke**, und für die Vertreter jeder solchen Richtung bildet die Kenntnis des Sprachgebrauchs eines der üblichen Bindemittel und Erkennungszeichen. Natürlich besitzen auch die Scholastik und die Kirchenlehre solche Erkennungsworte (Symbola), die dadurch, daß sie sehr verbreitet und vielen Menschen ganz geläufig sind, nicht weniger Kunstausdrücke und in gewissem Sinne auch **Partei-Fahnen** sind. Wir nennen hier z. B. nur Kunstausdrücke wie „Gläubige“, „Ungläubige“, „Rechtgläubigkeit“, „Ungläubigkeit“, „Bekehrung“, „Sühne“, „Opfer“ (Sühnopfer), „Himmel“, „Hölle“ u. s. w. Dagegen sucht man in der Rüstkammer der Scholastik (von wenigen Ausnahmen abgesehen) die Namen „Humanität“, „Humanismus“, „Erziehung des Menschengeschlechts“, „Weisheit“, „Licht“, „Toleranz“, „Baumeister der Welt“, „Kunst“ (im Sinne von Lebenskunst) u. s. w. vergeblich. Sie gehören anderen großen Geistesrichtungen an.

Die **Kampf-Mittel** und **Kampf-Methoden**, die von seiten kirchlicher oder staatlicher Mächte im Laufe der Jahrhunderte zur Unterdrückung der Kultgesellschaften des Humanismus angewendet worden sind, haben vielfach gewechselt. In Zeiten, wo der Einfluß der Gesellschaften stark war, hat man meist von der Anwendung offener Gewalt abgesehen; die Erfahrung hatte hinreichend gelehrt, daß man damit meist nicht nur nicht zum Ziele kam, sondern lediglich die geheime Ausbreitung förderte. Man hat in solchen Zeiten — ich erinnere an das 18. Jahrhundert und an die Sage von den Tempelherren (s. MCG Bd. XIII, S. 161 ff) — andere Mittel und Methoden für wirksamer gehalten. Man hielt es für ratsamer, sich für einen großen Freund der Brüderschaft auszugeben; dadurch kam man in die Lage, eine Menge der eigenen Freunde in die unbequeme Organisation hineinzuschieben. Es gelang dadurch, hinlängliche Kundschafter im fremden Lager zu halten, und man konnte hoffen, allmählich dort den eigenen Einfluß festzusetzen — wenn die Widerstandskraft der fremden Organisation nicht ausreichte. Auch diese Mittel haben regelmäßig versagt.

Außerordentlich klar charakterisiert sich der Gegensatz, der sich seit dem 3. und 4. Jahrhundert zwischen der damals erwachsenden Lehrgemeinschaft der Weltkirche und dem Bruderbunde der altchristlichen

Gesinnungsgemeinschaft entwickelte, in der Bedeutung, die man auf beiden Seiten dem Worte **Symbolum** (σύμβολον, Erkennungszeichen) gab, bezw. unterlegte. Die altchristlichen Genossenschaften hatten ihre Erkennungsworte und Zeichen in den „Symbolen“ besessen, die wir aus den Bildern der Katakomben kennen; die neue Kirche führte Bekenntnisse (wie z. B. das sog. apostolische, das athanasianische u. s. w.) ein, an die zu glauben sie ihre Angehörigen verpflichtete. Ja, die „Symbolik“ der Katakomben galt bald ebenso als Merkmal der Unkirchlichkeit, wie umgekehrt die „Bekenntnisse“ und deren gläubige Annahme den alten Genossenschaften verdächtig waren.

In den Ritualen der griechischen Kultgesellschaften, die wir unter dem schwankenden Namen der „Mysterien“ zusammenfassen, spielen die Ausdrücke **Licht** (φῶς) und **Erleuchtung** (φωτισμός), sowie der Name „**Symbol**“ eine stets wiederkehrende Rolle. Man glaube nicht, daß das Zufälligkeiten sind; vielmehr hängen solche Worte mit den Kultformen selbst auf das engste zusammen. Aus fremden, nichtgriechischen Mysterien stammt dagegen das Wort **Siegel** (σφραγίς), das eine ähnliche Bedeutung besaß wie das Wort „Erleuchtung“; das „Siegel“ war ein Zeichen, das den Eingeweihten äußerlich aufgedrückt wurde, um anzudeuten, daß sie nun einem neuen Herrn angehörten. Dagegen empfing in den griechischen Kulten der Neugeweihte das Licht — man gab es ihm in der Form einer Kerze in die Hand — und deutete den Empfang des Lichtes als den Anfang eines neuen Lebens. Die also dem Lichte zugeführten neuen Mitglieder erhielten dann von dem Kultleiter, dem sie zugeführt wurden, ein weißes Gewand, als Zeichen, daß sie nunmehr zu der Zahl der Reinen (*καθαροί*) sich zählen durften. Dann gab man ihnen das Erkennungswort (Symbolum) und ein feierliches Mahl beschloß die Initiation.

Es ist in deutschen Geschichtsbüchern üblich, den Anteil der im 16. Jahrhundert noch vorhandenen **Waldenser** an der großen religiösen Bewegung ziemlich gering einzuschätzen. Die zeitgenössischen Inquisitoren, die doch diese Verhältnisse am besten kannten, teilten diese Anschauung der späteren Theologen und Geschichtsschreiber keineswegs. Während letztere erklärten, daß die ganze Bewegung Luthers Werk sei — tatsächlich pflegte der Name „Lutherische“ auch den Waldensern vielfach von ihren Gegnern gegeben zu werden — waren die kirchlichen Machthaber in Frankreich, was den französischen Protestantismus anbetrifft, ganz anderer Ansicht. Diese waren überzeugt, daß sie der „Hydra“ das Haupt abschlagen würden, wenn sie die Waldenser vernichteten, und daher richtete sich die erste und furchtbarste Verfolgung in Frankreich im Jahre 1545 wider die südfranzösischen Waldenser.

In England lebte die Überlieferung, wie Stieglitz, Beiträge zur Geschichte der Baukunst, Leipzig 1834 Teil 2 S. 87, berichtet, daß in den alten englischen Bauhütten der Werkmaurer gewisse **Geheimlehren** sich fortgepflanzt hätten. Diese Lehren hätten sich keineswegs bloß auf technische Fragen beschränkt, vielmehr hätten sie auch sonstige wichtige Fragen betroffen. Nach England und Schottland sei, so glaubte man, das Christentum nicht erst aus Rom, sondern schon in früherer und reinerer

Gestalt unmittelbar aus dem Orient gekommen, und, als die römische Kirche zur Herrschaft gekommen, hätte sich die reinere und einfachere Lehre dieser Urchristen, die sich Caldäer oder Culdäer, d. h. Gottesverehrer nannten, in die von ähnlichem Geist erfüllten Bauhütten gerettet, sodaß diese der Sitz eines reinen Christentums und eines geheimen Widerstandes gegen die römische Kirche geworden seien. Was mag an diesen Überlieferungen richtig sein?

Im Ganzen haben die Scholastik und ihre Vertreter von jeher eine sehr feine Empfindung dafür gehabt, ob und wie weit eine bestehende Richtung oder ein bekannter Schriftsteller als rechtgläubig gelten konnte oder nicht. In manchen Fällen aber lag selbst bei der Erkenntnis des vorhandenen Gegensatzes bei beiden Parteien ein dringendes Interesse vor, dem offenen Kampfe aus dem Wege zu gehen. So erscheint z. B. die altdeutsche Mystik eines Eckardt und Tauler oder der Humanismus eines Erasmus in Worten, Formeln und Wendungen gern in halb rechtgläubigem Gewande und die Kirche selbst gibt sich den Anschein, als ob sie diesen Richtungen ein gewisses Maß von Rechtgläubigkeit zugestehe; in Wirklichkeit war dies Verhalten bei beiden Teilen von taktischen Erwägungen diktiert und beiden war im Grunde die tiefe Kluft, die sie trennte, vollkommen klar. Man tolerierte sich öffentlich, bekämpfte sich aber im Stillen auf das nachdrücklichste. Wer diese Umstände nicht berücksichtigt, kann die Geschichte jener Zeiten nicht verstehen.

Sehr richtig hat Jakob Burckhardt, sicherlich ein sehr zuständiger Beurteiler, die Bedeutung der Renaissance auch für die Gegenwart erkannt. Er nennt sie in seiner Kultur der Renaissance II[8], 322 „die Führerin unseres Weltalters.“ In ihrer Philosophie reifte „eine höchste Erkenntnis der Welt und des Menschen“; in ihr ist die „mittelalterliche Mystik mit platonischen Elementen fortgepflanzt“ und diese uralte Weisheit berührt sich „mit einem eigentümlichen modernen Geiste“, der in ihr enthalten ist. Eine Erklärung aber dieser überaus engen geschichtlichen Zusammenhänge uralter Überzeugungen mit den neuesten Entwicklungen gibt Burckhardt nicht und er konnte sie nicht geben, weil er die Geschichte der Kultgesellschaften, die ihre Träger waren und sind, nicht gekannt, bezw. nicht genügend beachtet hat.

Wir haben wiederholt in diesen Heften über den Gebrauch des roten Kreuzes als Schandmal zur Kennzeichnung der Häretiker in den Kämpfen des Mittelalters gesprochen (M C G XII (1903) S. 174). Merkwürdig ist nun, daß noch im 16. Jahrhundert das rote Kreuz in ähnlicher Weise als ein Schandmal betrachtet ward und daß man einem Dritten eine schwere Beleidigung sagte, wenn man ihm erklärte, er verdiene, das rote Kreuz zu tragen. Etwa im Jahre 1570 tat der Admiral Gaspard von Coligny gelegentlich den Ausspruch: Qui empêche la guerre des Pays-Bas, n'est pas bon François et a une croix rouge dans le ventre. (Correspondence de Louise de Coligny Rec. par Paul Marchegay, Paris 1887, S. XVI.) Die Äußerung fiel gegenüber dem Herzog von Tavannes.

Wir haben wiederholt auf die Hintansetzung hingewiesen, die **Leibniz** von seiner eigenen Nation widerfahren ist, die bisher noch nicht einmal eine Gesamt-Ausgabe seiner Schriften, selbst nicht der wichtigeren, besitzt. Man vergleiche das bittere Urteil, das Treitschke in dieser Beziehung abgegeben hat. (M C G Bd. X, 1901, S. 191.) Merkwürdig ist nun, daß bereits hundert Jahre früher ein anderer großer Deutscher, Herder, sich in gleichem Sinne geäußert hat. Schon in der Königsberger Zeitung St 66 vom Jahre 1767 (Werke IV, 224) beklagt es Herder, daß Leibniz „der größte deutsche Mann, den Deutschland in den neueren Zeiten gehabt, von seiner Nation weder Denkmäler noch Ehrensäulen habe".

In den unter Steinmetz-Symbolen arbeitenden Kultgesellschaften des 15., 16. und 17. Jahrhunderts — man könnte sie in Rücksicht auf die Steinmetz- und Maurer-Bräuche füglich **maurerische Sozietäten** nennen — ist der Bruder-Name im durchgängigen Gebrauch. Das ist zwar im Hinblick auf die Tatsache, daß sich Laien so nannten, merkwürdig, aber noch auffälliger ist, daß die Bezeichnung „Ehrwürdige Brüder" öfter nachweisbar ist (s. die Schrift Pegasus Firmamenti etc. Cum gratia Apollinis et Privilegio Musarum peculiari O. O. 1618), obwohl es sich dabei nachweisbar nicht um Geistliche handelt. Auch der Name „Ehrwürdige Gesellschaft" ist ganz üblich. Woher stammt diese Bezeichnung?

Diejenigen Mitglieder des Novizen- oder Freimaurer-Grades des Tempelherrn-Ordens, welche den Grad der **Tempel-Ritter** zu erhalten wünschten, mußten „Profeß tun". Wir kennen die Professions-Formel — „Formula professionis militum Templi reformati Ordinis stricuae observantiae" wird sie in amtlichen Schriftstücken genannt — die jene Freimaurer, gleichviel ob Protestanten oder Katholiken, vor dem leitenden Beamten knieend sprechen mußten. Sie lautet:

„Ich N. N. schwöre dem Allmächtigen, der heiligen Jungfrau Maria, „dem heiligen Bernhard, allen Heiligen und Dir, o Herr, mein ganzes „Leben hindurch die vom h. Bernhard von Clairvaux den Tempelrittern „gegebene und durch den Papst Honorius II bestätigte Regel zu beobachten, „in allen Artikeln, soweit sie auf den heutigen Stand des Ordens anwendbar „und nicht dispensiert sind, lebend in Gehorsam, ohne Eigentum im Orden „und in geistiger Keuschheit."

Das ist fast wörtlich dieselbe Professionsformel, welche die Ritter des h. Lazarus und andere Ritter-Tertiarier der katholischen Kirche ablegen mußten.

Wir haben in diesen Heften (M C G 1904, S. 168 ff.) die Versuche geschildert, die in Berlin um das Jahr 1700 und später gemacht worden sind, eine geheime Ordens-Organisation unter dem Namen eines **„Ritter-Ordens der Cherubim"** zu begründen, und nachgewiesen, daß die Beförderer dieses Ordens-Planes — die Bräuche und Symbole entstammten teils den katholischen Adelskongregationen, teils den älteren maurerischen Sozietäten — den Thronfolger als Leiter des Ordens zu gewinnen hofften. Diese Versuche sind um das Jahr 1700 gescheitert. Merkwürdigerweise aber tauchen durchaus gleichartige Versuche, nur unter veränderten Namen — man sprach

vom „Orden der Rosenkreuzer" — in den letzten Lebensjahren Friedrichs des Großen von neuem am preußischen Königshofe auf und zwar ebenfalls zunächst in der Nähe des Thronfolgers, des nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm II. Diesmal benutzte man ebenfalls gewisse Symbole der Ordens-Ritter, aber auch die Namen und Bräuche der Sozietät der Maurer, ja man suchte sogar erfolgreich unter den Namen der Freimaurer bis in die Umgebung Friedrichs des Großen, der selbst Maurer war, vorzudringen. Im Jahre 1782 wurde der Thronfolger in aller Form Mitglied dieses katholisierenden Ordens.

Die Gemahlin des englischen Thronprätendenten Karl Eduard Stuart, Aloysia Gräfin von Albany († 1824), die vor der Roheit ihres moralisch auf die tiefste Stufe gesunkenen Gatten bekanntlich in ein Kloster flüchtete, hat in Alfred von Reumont einen ausgezeichneten Biographen gefunden (Die Gräfin von Albany, Berlin 1860, 2 Bände), dem reiches Akten-Material zur Verfügung gestanden hat. In diesen Akten hat Reumont auch Material über **Karl Edwards Gross neisterschaft** des Ritter- und Freimaurer-Ordens — es gab damals nur einen solchen Orden der sich Tempelherrenorden nannte — gefunden. Er hat daraus die Tatsache entnommen, daß der Prätendent zunächst den Herzog von Ostgothland zu seinem Statthalter für den Orden und dessen Logen im Norden ernannt hat. Einige Zeit später empfing Karl Edward den Besuch des Königs Gustav III. von Schweden und wir besitzen des letzteren eigenes Zeugnis, daß der Prätendent den König am 1. Dezember 1783 zum Coadjutor und Nachfolger im Großmeistertum ernannt hat. Man kann die Großmeisterschaft Karl Edwards nur dann für erfunden erklären, wenn man den König von Schweden einer Unwahrheit zeiht.

Karl Edward aus dem Hause Stuart war, wie männiglich bekannt, nicht nur dem Trunke, sondern auch der **Geisterseherei** und der **Magie** in hohem Grade ergeben. Ebenso ist es bekannt, daß in dem Ritter-Orden, dessen Großmeister er war, die Geisterseherei und Magie sehr im Schwange war, und daß gewisse „unbekannte Obere" des Ordens unter dem Deckmantel der Freimaurer gerade in protestantischen Ländern Boden zu gewinnen suchten. So schreibt **König Friedrich der Grosse** an den Prinzen Heinrich am 17. Oktober 1784 in dieser Richtung: Je travaille, je me promene et je ne vois personne, mais je m'entretiens avec les morts en lisant leurs bons Ouvrages, ce qui vaut mieux que d'invoquer les Mannes et de s'entretenir avec son bon et son mauvais genie, usage que la Massonerie a mis en Vogue et que la superstition populaire adopte. Zu dem, was Friedrich der Große Aberglauben nannte, nahm sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. bekanntlich eine ganz andere Stellung ein. Zwei Jahre ehe dieser Brief des Königs geschrieben wurde, war es Wöllner und Bischoffswerder gelungen, den Kronprinzen zum Rosenkreuzer aufzunehmen. Unter seiner Regierung gewann der „Orden der Rosenkreuzer", der sich maurerischer Formen bediente, eine solche Bedeutung, daß ohne dessen Kenntnis die Geschichte seiner Zeit überhaupt nicht geschrieben werden kann.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Register

zum dreizehnten Bande (1904) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

M.

N.

O.

T.

U.

W.

X.

Y.

Z.




32101 063551061

